

UNIVERSITATEA BABEŞ-BOLYAI  
FACULTATEA DE TEOLOGIE ORTODOXĂ

Coordonatori:  
Ioan-Vasile Leb  
Gabriel-Viorel Gârdan  
Dacian But-Căpuşan

# REVELAȚII ALE UNITĂȚII LA SFINTII PĂRINȚI CAPADOCIENI



PRESA UNIVERSITARĂ CLUJEANĂ

**REVELAȚII ALE UNITĂȚII  
LA SFINȚII PĂRINȚI CAPADOCIENI**

**COORDONATORI:**

**IOAN-VASILE LEB  
GABRIEL-VIOREL GÂRDAN  
DACIAN BUT-CĂPUŞAN**



# **REVELAȚII ALE UNITĂȚII LA SFINȚII PĂRINȚI CAPADOCIENI**

**COORDONATORI:**

**IOAN-VASILE LEB  
GABRIEL-VIOREL GÂRDAN  
DACIAN BUT-CĂPUŞAN**

**PRESA UNIVERSITARĂ CLUJEANĂ**

**2013**

**Volum publicat cu sprijinul financiar al Consiliului Național  
al Cercetării Științifice din Învățământul Superior (CNCSIS)  
prin proiectul ID\_2422, intitulat *Diaspora ortodoxă românească  
din America de Nord. Izvoare narrative și epistolare*,  
director de proiect: pr. lect. univ. dr. Gabriel-Viorel Gârdan**

ISBN 978-973-595-568-7

© 2013 Coordonatorii volumului. Toate drepturile rezervate. Reproducerea integrală sau parțială a textului, prin orice mijloace, fără acordul coordonatorilor, este interzisă și se pedepsește conform legii.

Tehnoredactare computerizată: Alexandru Cobzaș

Universitatea Babeș-Bolyai  
Presa Universitară Clujeană  
Director: Codruța Săcelelean  
Str. Hasdeu nr. 51  
400371 Cluj-Napoca, România  
Tel./fax: (+40)-264-597.401  
E-mail: [editura@edituraubbcluj.ro](mailto:editura@edituraubbcluj.ro)  
<http://www.edituraubbcluj.ro/>

## Cuprins

<b>Cuvânt înainte.....</b>	<b>5</b>
Ioan CHIRILĂ	
<b>Rolul Sfinților Părinți în viziunea eclesiologică a lui George Florovsky .....</b>	<b>9</b>
Miguel DE SALIS AMARAL	
<b>În spiritul învățăturii „Sfinților și de Dumnezeu purtătorilor noștri Părinți” .....</b>	<b>23</b>
Mircea BASARAB	
<b>Unitate și multiplicitate în gândirea teologică a Părinților capadocieni .....</b>	<b>43</b>
Ion POPESCU	
<b>Dumnezeu – Sfânta Treime în teologia Sfântului Grigorie de Nazianz.....</b>	<b>53</b>
Valer BEL	
<b>Unitatea Bisericii și modelul treimic al acesteia la Sfinții Părinți capadocieni.....</b>	<b>57</b>
Ioan CHIRILĂ	
<b>Umorul ca expresie retorică la Sfântul Vasile cel Mare.....</b>	<b>65</b>
Konstantin NIKOLAKOPOULOS	
<b>Pnevmatomahism și pnevmatologie – învățătura Sfinților Vasile cel Mare și Grigorie de Nazianz despre Sfântul Duh .....</b>	<b>71</b>
Pr. Prof. Dr. Nicolae CHIFĂR	
<b>„Epistola către Coloseni” a Sf. Apostol Pavel în tratatul „Despre Sfântul Duh al Sfântului Vasile cel Mare”. O reflectie a teologiei biblice noutestamentare .....</b>	<b>87</b>
Stelian TOFANĂ, Olimpiu N. BENEÀ	
<b>„Ia aminte la tine însuți!” Dinamismul virtuții creștine în <i>Omiliile Sfântului Vasile cel Mare</i> .....</b>	<b>113</b>
Ştefan ILOAIE	
<b>Cântări la Liturghia Sfântului Vasile cel Mare în colecții românești (Transilvania și Banat) din secolele XIX–XX .....</b>	<b>121</b>
Vasile STANCIU	

<b>Sfântul Vasile cel Mare și Fericitul Augustin despre natură și peisaj – o paralelă.....</b>	<b>135</b>
Adolf Martin RITTER	
<b>Sfântul Vasile cel Mare și Împăratul Valens într-o confruntare a autoritaților .....</b>	<b>143</b>
Nicu DUMITRAȘCU	
<b>Unitatea Bisericii în concepția Sfântului Vasile cel Mare.....</b>	<b>151</b>
Aurel PAVEL	
<b>Contribuția Sfinților Părinți Capadocieni la unitatea Bisericii .....</b>	<b>163</b>
Vasile SORESCU	
<b>Influența hristologiei Sfântului Grigorie de Nazianz asupra lui Teodoreț de Cir.....</b>	<b>173</b>
PÁSZTORI-KUPÁN István	
<b>Prietenia dintre Sfântul Vasile cel Mare și Sfântul Efrem Sirul: realitate sau metaforă? .....</b>	<b>183</b>
Ovidiu IOAN	
<b>Tradiția dinamică în lucrarea <i>Despre Sfântul Duh</i> a Sfântului Vasile cel Mare.....</b>	<b>191</b>
Ana BACIU	
<b>Tipologii iconografice la Sfinții Părinți capadocieni.....</b>	<b>195</b>
Constantin MĂRUȚOIU, Victor Constantin MĂRUȚOIU	
<b>Desăvârșirea creștină după Sfântul Grigorie de Nyssa .....</b>	<b>205</b>
Ioan-Vasile LEB	
<b>Întruparea lui Hristos și îndumnezeirea omului la Părinții capadocieni.....</b>	<b>215</b>
Marius TELEA	
<b>Epistolar Vasilian. Corespondența Sfântului Vasile cel Mare cu Sfântul Amfilohie de Iconiu .....</b>	<b>227</b>
Gabriel-Viorel GÂRDAN	
<b>Sfânta Liturghie – Modalitate concretă de perpetuare a învățăturii Mântuitorului.....</b>	<b>237</b>
Mircea OROS	
<b>Lucrări ale Sf. Grigorie Teologul tipărite în secolul al XVI-lea de cărturari evanghelici la Brașov .....</b>	<b>243</b>
Hermann PITTERS	

<b>Cuvânt și pastorație la Sfântul Vasile cel Mare.....</b>	<b>247</b>
Dorel MAN	
<b>Influența Sfântului Vasile cel Mare asupra Sfântului Teodor Studitul .....</b>	<b>251</b>
Mircea Dinu BIDIAN	
<b>Unitatea teleologică a sfintilor în gândirea Sf. Grigorie al Nyssei.</b>	
<b>Encomion în cinstea Sf. Vasile cel Mare.....</b>	<b>263</b>
Adrian PODARU	
<b>Sfântul Vasile cel Mare în frescele cu caracter liturgic din Serbia medievală.....</b>	<b>269</b>
Alin Răzvan TRIFA	
<b>Relația Biserică–Stat. Legislația până în secolul al V-lea.....</b>	<b>283</b>
Emilian ROMAN	
<b>Sfântul Vasile cel Mare și creștinismul daco-roman din nordul Dunării .....</b>	<b>291</b>
Alexandru MORARU	
<b>Delictele sexuale în canoanele Sfântului Vasile cel Mare</b>	
<b>și aplicarea canoanelor lui în practică.....</b>	<b>305</b>
Anargyros ANAPLIOTIS	
<b>Despre medicină la Sf. Vasile cel Mare .....</b>	<b>317</b>
Mircea Gelu BUTA	
<b>Exigențele slujirii preoțești în gândirea Sfântului Grigorie de Nazianz .....</b>	<b>337</b>
Dacian BUT-CĂPUȘAN	
<b>Ora de religie. Aprecieri, estimări și evaluări.....</b>	<b>345</b>
Vasile TIMIȘ	
<b>Lista autorilor .....</b>	<b>357</b>



## Cuvânt înainte

Suita acțiunilor comemorative dedicate părinților capadochieni se împlineste, în cazul Facultății noastre, prin acest Simpozion internațional cu o largă participare și cu o diversitate sectorial tematică amplă. Mai întâi se cuvine a adresa mulțumirile noastre oaspeților din străinătate: Miguel de Salis Amaral, Konstantin Nikolakopoulos, Adolf Martin Ritter, Pásztori-Kupán István, Hermann Pitters și Anargyros Anapliotis, dar nu pot să nu remarc prezența bogată numeric a colegilor din țară și să le mulțumesc spunându-le un cuvânt al profesorului Constantin Skouteris: „popoarele ortodoxe trebuie să-și salveze caracterul autentic, pe care l-au moștenit de la părinții și sfintii lor, un caracter care arată distanță și apropiere, distanță față de gria lumii și apropiere față de nevoile lumii... un element esențial în acest proces este unitatea Ortodoxiei”. Or, azi, prin prezența domniilor voastre, putem întrezi ceva din manifestarea acestei unități, suntem părtași ai acestei revelații a unității, fapt pentru care tuturor vă mulțumesc.

Școlile noastre teologice fac parte din marele concern european al educației universitare. Prezența și lucrarea noastră comună pot fi soluții de depășire a limitărilor generate de manifestarea unilaterală a factorului identitar etnic deoarece acest gen de acțiuni țintește evidențierea structurilor mărturiei creștine unitare și cred că instituțiile de învățământ, prin caracterul lor formativ duhovnicesc, pot genera o mărturie unitară, păstrând și afirmând din sine patternul patristic, aspectul revelat și unitatea Scripturii și doxologia comună, reciprocă, unii pentru alții. Același dascăl athenian spunea despre Ortodoxie că are în câmpul ei de activitate o atenție deosebită pentru dialog. Aici, în cadrul acestui simpozion, avem posibilitatea să trăim în plin dialog. Pentru aceasta, le mulțumesc teologilor din celealte Biserici și confesiuni pentru participarea lor și pentru faptul că au expus în comunicările lor elemente concrete de reevaluare a modului lor de raportare la Tradiție.

Am ales această temă dedicată revelațiilor unității deoarece ne confruntăm cu un fenomen paradoxal: toate mișcările culturale și politice țintesc un anume fenomen de globalizare și, totuși, consecințele imediate sunt mai degrabă de fragmentare, de nivelare, de disipare în global a structurilor identitate. Observând aceste situații, nu poți să nu te întrebă și să nu cauți unele soluții posibile pentru relansarea unui orizont unitar al așteptărilor și al trăirilor noastre. Așa se face că am observat mutațiile produse de adoptarea de către creștinismul apusean a unei anume dominanțe a categoriilor și principiilor juridice ce au generat un sistem centralist în detrimentul sinodalității; ori faptul că Reforma a promovat o ontologie individualistă ce a culminat în realizarea persoanei izolate; dar și din perspectivă ortodoxă am sesizat slăbirea unității panortodoxe odată cu divizarea eclesiastică. Acestea sunt doar câteva rațiuni pentru care am propus tema *Revelațiile unității la Părinții capadochieni*, crezând că aici vom putea găsi câteva modele care să inspire zona școlilor teologice spre a promova o misiune concretă, centrată pe unitatea și unicitatea trupului mistic al Mântuitorului Iisus Hristos, unitate și unicitate ce trebuie să constituie obiectivul căutărilor noastre, ale celor ce ne revendicăam a fi ai lui Hristos.

**Revelațiile unității.** Conceptul în sine revendică din partea noastră câteva nuanțări: de ce *revelații*? Deoarece actul unității este de natură transcendentă în măsura în care ne raportăm la originarea sa, la incipio-ul transcendent al acesteia, adică la Hristos, și prin ieșirea din apropiere înspre perihoretic, la Sfânta Treime; efortul nostru de a conserva sau de a relansa unitatea este, în fapt, o regăsire a noastră în aceasta și nu rezultatul strict al vreunui act individual; de aceea, spunem că în întâlnirea noastră cu literatura patristică obser-

văm/identificăm elementele concrete de teologisire care îți descoperă revelările unității. Motiv pentru care subliniem încă o dată faptul că raportarea la Părinți este un act de mărturisire a unei continuități asumate în faptul preluării patternului exegetic, pastoral, misionar, al preluării ethosului slujirii lor, spre a le acomoda la mediul nostru de misiune tocmai pentru a determina o unitate de înțelegere și un continuum de mărturisire. Nu este vorba despre o repetare, acesta ar fi în sine un semn de slăbiciune, ci un act de întrupare/inculturare prin care noi ne regăsim forța mărturisirii în unitatea duhului Părinților și sfintilor. Poate de aceea Apusul saluta intrarea Greciei în UE cu apelativul „Bun venit țării Filocaliei”. Și este deplin adevărat faptul că Ortodoxia are capacitatea de a contribui în chip real prin teologia, antropologia și cosmologia ei la configurarea imaginii postmoderniste a lumii, oferind o contrapunere care va elibera lumea din impasurile în care a fost condusă de modernismul european apusean (C. Skouteris).

Dar, dacă vorbim despre revelații, un prim aspect pe care îl desprindem din Părinți este cel dedicat Scripturii și care revendică din partea noastră o continuă mărturisire și raportare la Sfânta Scriptură ca la un text unitar și revelat-inspirat. Părinții ne-au arătat că trebuie să păstrăm un deplin echilibru între sensul literal-istoric și cel real-tipic, între literalism și alegorie; că trebuie să avem mereu în față paradigma exegetic hristică și modul de păstrare a unității revelației; că trecutul nu este ceva epuizat, ci este un tezaur din care trebuie să scoatem structurile alitheiice și revelările axiologice prin care ne-am păstrat în orizontul anastasic al deplinei revelări plinile în Hristos. Scriptura în sine este o revelare a unității.

Fundamentalul dogmatic al perioadei patristice, prin afirmațiile și asumările sale ecumenice, este, de asemenea, un mod de revelare a unității. Să fim însă cu luare aminte la faptul că nu vorbim în limbajul infailibilului atunci când ne referim la Părinți, ci la modul constant de revenire prin structuri apologetice, exegetice și de mărturisire/slujire la definirile dogmatice ale sinoadelor ecumenice, în cazul nostru, la formulările niceo-constantinopolitane.

Este o plăcere deosebită să auzim comunicându-ni-se faptul, din partea unui teolog luteran, că la Brașov au fost tipărite fragmente din opera Sfântului Grigorie Teologul (H. Pitters). Dar la fel de încântări am fost ascultându-l pe Miguel de Salis Amaral vorbindu-ne despre rolul Sfintilor Părinți în viziunea eclesiologică a lui G. Florovski, în cadrul căreia redescoperirea Sfintilor Părinți condiționa regăsirea fondului comun care ar fi putut genera unitatea creștină.

Fundamentul/temelia unității este Treimea, iar troița de arhieci ne îndeamnă constant să ne întoarcem spre acest model de trăire veșnică. Sfânta Treime este taina perfectei unități a Persoanelor distințe (V. Bel), este modelul unității Bisericii pe care ni-l propun Părinții capadochieni, subliniind în acest fel dimensiunea teandrică a Bisericii (I. Chirilă), este izvorul oricărui demers al creștinilor spre refacerea unității de credință (N. Chifăr). Un autentic model de asumare a responsabilității episcopului în edificarea și prezervarea acestei unități eccliale și a învățăturii de credință a Bisericii, ni-l oferă Sfântul Vasile cel Mare prin viața și scrierile sale (S. Tofană, A. Pavel), arătând că episcopul-monah este chemat să fie garantul unității bisericești. Împlinirea acestei responsabilități includea și asigurarea relațiilor cu autoritățile de stat (E. Roman), uneori Sfinții Capadocieni intrând chiar în conflict cu autoritatea imperială pentru binele Bisericii și al dreptei credințe (N. Dumitrașcu).

Numai virtutea poate fi generatoare a unității. De aceea, Părinții Bisericii ne sunt modele în înțelegerea faptului că telosul omului este desăvârșirea (I.V. Leb), îndumnezeirea (M. Telea), care se realizează prin stăruire în unitatea comuniunii de credință (M. Basarab), în lupta cu patimile (V. Sorescu) și în unirea cu Hristos prin sfintirea noastră continuă (St. Ilaoie).

Impactul vieții și operei Sfintilor Capadocieni depășește arealul strict al zonei lor de responsabilitate în plan istoric. Prin viețuirea și teologia lor, ei au influențat puternic litera-

tura creștină și gândirea teologică a timpului lor, dar și a secolelor următoare. Scriind cu vădit talent retoric (K. Nikolakopoulos) despre unitate și multiplicitate (I. Popescu), despre natură (A.M. Ritter), despre învățătura hristologică (Pásztori-Kupán István), despre medicală (M.G. Buta), despre unitatea teleologică a sfintilor (A. Podaru), despre exigențele slujirii pastorale (D. But-Căpușan), sau formulând canoane care să reglementeze probleme de maximă gravitate morală (A. Anapliotis), ei au trasat cu claritate și fermitate orientarea teologiei creștine de mai târziu. Interacția lor directă sau indirectă (prin intermediul scrierilor) cu alte personalități ale Bisericii creștine este, în egală măsură, foarte importantă pentru înțelegerea contribuției lor la dezvoltarea teologiei creștine (O. Ioan, G. Gârdan, M. Bidian). Pentru noi, pentru români, este esențial să înțelegem și impactul Sfântului Vasile cel Mare în istoria creștinismului din nordul Dunării (A. Moraru).

Un alt punct fundamental pentru revelarea unității este rugăciunea, doxologia, cultul (A. Baciu). În cult sunt structuri evidente ce atestă timpul, veacul unității. De fapt, noi începem slujirea cu declararea instaurării Împărăției unității. Rugăciunea unora pentru ceilalți poate fi, și aceasta, perceptată ca semn /revelare a unității (V. Stanciu, M. Oros). Iar cuvântul omiletic și catehetic zidește sufletele înspre înțelegerea acestei Împărății veșnice (D. Man, V. Timiș).

Tradiția iconografică mărturisește importanța Sfintilor Capadocieni pentru Biserică în timpul lor și astăzi; ei sunt prezenți în bisericile ortodoxe de pretutindeni ca modele autentice de slujire, virtute și luptă pentru realizarea Bisericii în chipul Treimii celei veșnice (C. Măruțoiu și V. Măruțoiu, A.R. Trifa).

Vă mulțumesc tuturor pentru faptul că ne-ați făcut părtași revelării unității prin comuni cările domniilor voastre. Ortodoxia poate oferi un dar extraordinar Europei: mesajul filocalic care intemeiază moralitatea autentică din care lumea se poate îmbogăti în iubirea față de Dumnezeu, față de om și față de lume.

Pr. prof. dr. Ioan Chirilă



# Rolul Sfinților Părinți în viziunea eclesiologică a lui George Florovsky

Miguel DE SALIS AMARAL

Facultatea de Teologie Universitatea Pontificală Santa Croce Roma  
mdsalis@pusc.it

George Florovsky este considerat ca fiind teologul secolului al XX-lea care reunește consensul celor, sprinținul, a mai multor Biserici Ortodoxe.<sup>1</sup> Este bine cunoscut între ruși, care i-au cunoscut apariția și care au fost primii lectori ai operelor sale, și a fost foarte bine permis de greci, care i-au oferit doctoratul *honoris causa* al Universității de la Salonic. Poate pentru că în discuție se află persoana care reprezintă, cel mai bine, *sensus ecclesiae* al Bisericilor ortodoxe. Cel care, în Occident, dorește să cunoască profund, bine, teologia Orientului, va găsi în persoana acestuia o cale mai ușoară de cunoaștere.

După un senin domeniu practic al firmamentului teologic al Bisericii creștine, opiniile susținute de teologul rus sunt astăzi obiectul unei regândiri, unei revizuiri și chiar a unor critici provenite de la diversi autori. Concret, în teologia catolică a ultimilor douăzeci de ani a fost mai puțin evaluat, valorificat, de curentul sofiologic. Acest ultim curent a devenit, în practică, moștenitorul renașterii gândirii teologice ruse și deseori se regăsește într-o mare creștere.<sup>2</sup> Faptul nu se constituie ca o problemă dacă este prins în interiorul cadrului global al gândirii orientale. Dacă, în schimb, sofiologia ar fi înțeleasă ca și o posibilă puncte între Orient și Occident, ar părea că ar putea să creeze dificultăți în dialogul ecumenic.

## Premisă

Tema care ne preocupa este cea care arată rolul Sfinților Părinți în viziunea eclesiologică a lui Florovsky. Pentru a putea afirma în adevăr câteva cuvinte, trebuie, mai înainte de toate, să fie elaborate câteva premise care să-și cunoască fundamental în lucrarea teologică a teologului rus, care începe – cel puțin în Occident – să fie uitat. Dacă privim opera sa teologică, se poate aprecia că și aceasta este bogată în eseuri, articole și recenzii.<sup>3</sup> Nu cunoaștem nici o carte a sa – a publicat doar trei – în ceea ce privește Biserica. Două dintre acestea privesc patrologia și cea de-a treia este opera sa cea mai cunoscută: „Calea teologiei ruse, în care studiază teologia rusă de-a lungul istoriei. De aceea, înainte de a prezenta rolul Sfinților Părinți în viziunea sa, în ceea ce privește Biserica, trebuie să se discernă argumentele ecleziologice în cadrul unei producții teologice „împrăștiată”, împărtășită în diversele reviste și în variile limbii, în special cele ale Europei Occidentale și cea a Statelor Unite ale Ameri-

<sup>1</sup> Cf. P. EVDOKIMOV, *Cristo nel pensiero russo*, Citta Nuova, Roma 1972, pp. 193 ss.

<sup>2</sup> Pentru a oferi un exemplu al diminuării importanței lui Florovsky este suficient să se cită numărul revistei „Credereoggi” dedicat teologilor ortodocși ai secolului al XX-lea, unde teologul nostru nu apare, cf. n. 140 (2004).

<sup>3</sup> Informația cea mai complexă, completă, pe care o cunoaștem în privința manuscriselor lui Florovsky se găsește la A. BLANE (ed.), *George Florovsky. Russian Intellectual and Orthodox Churchman*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood 1993, pp. 343–401.

cii. Doar după aceea se poate căuta a se trasa locul în care se găsesc, regăsesc, Sfinții Părinți.

De ce nu găsim o gândire ecleziologică ordonată și unitară din care să putem înțelege rolul Sfinților Părinți? Unii consideră că o cauză pentru această, ca să spunem aşa, „a sau non – sistematizare este aduersitatea sa față de aproape orice tip de sistem sau explicație globală. În acestea de fapt autorul presimțea gnosticismul și idealismul care stăteau la pămândă. Chiar, unii autori se lamenteză de faptul că nici măcar în privința sintezei neopatrastice nu se poate găsi, în operele sale, o clară hermeneutică sau un ansamblu de principii clar delimitate.<sup>4</sup> Cu aceste premise, pare a fi aproape imposibilă să fie realizat un discurs cu privire la rolul Sfinților Părinți în vizuinea ecleziologică a lui Florovsky. Conștienți fiind de limitele pe care el însuși le impune dorinței noastre, gândim totuși că se poate realiza un discurs în care se schițează tema cu oarecare aproximare.

### Motivele căii patristice de a se apropia de mister

Poziția intelectuală a lui Florovsky sublinia personalismul, libertatea și capacitatea omului de transcendere a sistemului cultural în care trăiește. Ființa umană a fost creată liberă de către Dumnezeu și nu a fost supusă în currentul cultural într-un asemenea mod încât să nu poată acționa liber nici să depășească categoriile pe care le utilizează. Istoria este făcută de multe persoane libere și fiecare persoană poate să meargă dincolo de schema conceptuală în care s-a născut și să transigureze spațiul în care trăiește prin efortul personal. Williams a numit „ascetic achievement” sinteza atinsă de această așezare, și o vedem aplicată și în propunerea sa teologică.

Teologul rus își dădea seama de relativitatea cunoștinței umane. În loc să-l conducă spre scepticism, această conștiință l-a determinat să nu se încrănească în premsa explicațiilor globale și a capacitatii marilor sisteme filosofice. Ca și la câțiva dintre autorii din secolul al XIX-lea rus, de un ușor iz romantic, autorul nostru preferă să realizeze o teologie care să păstreze misterul, privilegind apropierea sapientială decât cea rațională. În vizuinea sa cunoașterea este o interpretare a experienței. Credinciosul vede mai mult decât necredinciosul, știe lucruri diverse și le cunoaște în mod diferit. Toți oamenii, printre altele, pot să ajungă la cunoașterea, cunoștința experienței, măcar în parte.

Chiar dacă această poziție se poate măsura în proporția romanticismului chomiakovian, raportul cunoaștere-experiență are o rădăcină scripturistică bine notată la Sfinții Părinți. Totuși nu este automatică paternitatea romantică sau, dacă dorim, potrivit lui Florovsky pare a putea să deschidă, în această structurare a cunoașterii de credință, o cale prin care transcende teologia și modul de lucrarea al Sfinților Părinți.

Pentru el Revelația era calea lui Dumnezeu în istorie. Creștinismul nu este un sistem de adevăruri și Biserica nu este instrument pentru transmiterea lor. În Biserică se verifică, în fiecare zi, experimentarea vocii lui Dumnezeu care vorbește oamenilor, pentru că Hristos trăiește în Aceasta și pentru că Biserica este cea care conține în sine toate actele istorice ale vieții lui Hristos. De aceea Revelația are o dimensiune a experienței, neputând să fie redusă la o împreună închidere a adevărului. La o asemenea experiență se ajunge prin intermediul credinței.

Pentru Florovsky caracterul de experimentare al Revelației nu semnifica să o redea ca subiectivă din cauza a două rațiuni. Prima, pentru că Biserica este locul Revelației și, cea de-a doua, pentru că experimentarea cunoaște o formă sacramentală și eclezială. Experimentarea este personală, dar firea sa, caracterul său este eclezial. Dacă experimentarea

<sup>4</sup> Cf. G:A: MALONEY, *The Ecclesiology of Father Georges Florovsky*, în „Diakonia” 4.

personală nu îl duce pe credincios la *sentire cum Ecclesia* și cu frații, semenii, nu este experimentare eclezială nici nu poartă Revelația lui Hristos.

Potrivit teologului rus, Revelația este o realitate de o mare bogătie în viața Bisericii, care nu se epuizează în forme istorice, chiar dacă toate manifestările o salvgardează, de la liturghie la Sfântă Scriptură, slujire, dogmă, și altele încă. Dogma călăuzește gândirea către înțelegerea adevărului și o transfigură. Limitele oamenilor nu iau autenticitatea și totalitatea cunoașterii însușite prin dogmă, și acest fapt determină intrarea în noua lume pe care experimentarea credinței ne-o oferă, chiar pentru că este relevată de Dumnezeu. Acest fapt este posibil doar pentru că dogma și experimentarea creștină sunt strict relaționate.<sup>5</sup>

Dacă dorim să schițăm, la modul ideal, pașii făcuți, putem să postăm la începutul gândirii lui Florovsky Revelația dumnezeiască, care este accesibilă omului în măsura în care acesta trăiește în Biserică – în sensul că nu doar ia notă despre acel ceva pe care i-l spune Biserica ci, tocmai, că trăiește *în ea*. Experimentarea vieții în Hristos, trăită tocmai în Biserică, este al doilea pas al acestui parcurs ideal și succesiv, fiind expresia sa concretă în creștinism. O asemenea expresie în afara faptului de a fi concretă și variată, este fructul sinergiei libertății și harului. Se descoperă în istorie în diverse moduri.

Biserica are o necesară dimensiune istorică, creșterea sa este un proces teandric în virtutea Întrupării. În acest proces divino-uman există elemente permanente care aparțin la *ființa* Bisericii. Forța lor de asamblare provine din faptul că ele manifestă ființa interioară a Bisericii în existența sa concretă. Tocmai de aceea este important – potrivit lui Florovsky – să ai o vizionă istorică, fundamentată în conștiința Bisericii. Aceasta oferă corecta interpretare a ei însăși. Cum se face? Autorul nostru face trimitere la Tradiție, adică, la memoria istorică *pe cât* prezentă, a vieții în Hristos, inaugurată în istorie sub asistența Duhului Sfânt. Doar astă istoria va fi o cale adekvată, altfel Revelația și perceperea manifestărilor ei concrete ar fi eventual compromise de viziunile istorice închise<sup>6</sup>. Tradiția apare ca un principiu vital, în mod cert unul de conservare, dar și de creștere și de autoregenerare. Acest fapt îl face pe orice creștin capabil să depășească momentul istoric și acela de diferențiere a adevărului peren în mijlocul formulărilor legitime, istorice ale credinței.

Ceea ce am văzut deja nu era un pas imediat în momentul în care autorul nostru începea să facă teologie, spre sfârșitul anilor '20 ai secolului trecut. Teologia ortodoxă de atunci avea o perspectivă foarte similară celei occidentale contemporane ei: după o considerație a teologiei catolice și a teologiei protestante, prezența teologiei ortodoxă ca și cale de mijloc în a se afla adevărul<sup>7</sup>. Nu era de fapt o „teologie patristică”, chiar dacă Biserica Ortodoxă,

<sup>5</sup> „Dogmas” are „God given” testimony of the human spirit about what has been seen and experienced, about the sending down and revelation in the catholic experience of faith, about the mysteries of eternal life revealed by the Holy Spirit. They all in strict clarity are revealed in the catholic experience of faith, in the real touching of „things invisible”; therefore in the Church it is impossible to doubt and „allow” other dogmas – in other dogmas another life would have been revealed and concealed, another experience, touching something else G. Florovskij, *The House of the Father*, in „The Collected Works of Georges Florovsky”, vol. XIII, Bluchervertriebsanstalt, Vaduz 1989, p. 73, originalul rus este din 1925.

<sup>6</sup> «the Church thinks of the past not as of something that is no more, but as of something existing in the catholic fulness of the one Body of Christ. Tradition reflects this victory over time. To learn from tradition, or still better, “in tradition”, is to learn from the fulness of this time-conquering experience of the Church, an experience which every member of the Church may learn to know and possess according to the measure of his spiritual manhood; according to the measure of his catholic development» G. FLOROVSKIJ, *Sobornost': The Catholicity of the Church*, in E.L. MAS-CALL (ed.), „The Church of God”, SPCK, London 1934, p. 63.

<sup>7</sup> Cf. Y. SPITERIS, *La teologia ortodossa neo-greca*, EDB, Bologna 1992, p. 22.

deja de atunci, se rechema, se referea la însăși Biserica Sfintilor Părinți, cu aceeași credință, cu același spirit și cu același mod de privire a Tainei. Trebuie să fim conștienți de ambiguitatea termenilor „teologie patristică” și „Biserica Sfintilor Părinți”, care necesită o clarificare înainte de a putea fi utilizati, dar aici dorim doar să descriem diagnosticul unei situații – aceea a perioadei dintre cele două războaie mondiale – în care mulți teologi ortodocși erau de acord: separarea între *sensus* al Bisericii Ortodoxe și teologia realizată de teologii ortodocși ai ultimilor 300 de ani<sup>8</sup>. Potrivit autorului nostru, teologia ortodoxă a suportat o *pseudodomorfosi* și nu o adeverată îmbogățire când a încercat să imite teologia occidentală. Primul pas al teologului rus a fost acela de refacere legătura teologiei ortodoxe cu trăirea Bisericii Ortodoxe, redându-i un suflet ortodox.

Pentru întoarcerea la introducerea teologiei ortodoxe în limfa, seva care însuflarește Biserica lui Hristos, trebuie recuperate elementele neschimbate ale identității ecclaziale. Acestea erau: liturghia, viața spirituală și cea a devoționii, doctrina apostolică. În cazul acestui ultim element, Florovsky propunea recuperarea mai mult a modului în care acesta era consolidat în rugăciunea publică și privată a Bisericii. Calea, ca o sumă, era aceea de reîntoarcere în mod creativ la Sfinții Părinți ai Bisericii.

### Sfinții Părinți în teologie

Acum putem să aprofundăm puțin propunerea lui Florovsky, întoarcerea la Sfinții Părinți, conform cunoșutei sinteze neopatrastice propuse de el. concret sugerează să ne întoarcem la Sfinții Părinți greci și latini din secolul IV, printre care au un loc special Părintii Capadocieni, cei din secolul al V-lea și din următoarele.<sup>9</sup> A ne întoarce nu înseamnă a imita mecanic, ci mai degrabă o *comuniune a inspirației* revelației.

Consider că expresia este foarte importantă din două cauze. Pe de o parte autorul evită imitația mecanică și banalul interes contextual, care vede patristica precum un detaliu care dorește să scoată în evidență dogmele trinitare și hristologice. Pe de alta „*comuniunea inspirației, revelației*” indică o dimensiune eclezioologică apriorică oricărui raționament, o comuniune de experiență, la care se accede chiar în comunitatea eclezioologică în care trăiește același Iisus Hristos de care Sfinții Părinți s-au apropiat și prin care au trăit. Este vorba despre o rădăcină comună, care nu are rol numai de origine, ci și de impuls și, chiar mai mult de discernământ. Comuniunea de inspirație revelează de fapt o dimensiune mai în perspectivă, ce provine tot conform autorului atingerea unei *personalități catolice (universală)*. Această idee este foarte importantă în teologia lui Florovsky și nu trebuie considerată un nivel superior definit de elemente specificante, stabile și precise. Se afirmă că un creștin are o „*personalitate catolică (universală)*” când a primit forță și capacitatea de a exprima concret viața întru Hristos și conștiința bogăției adeverăului în totalitatea sa. Nu e un fel de oracol sau acțiune pe care creștinul o face fără să-și dea seama, ci mai degrabă contrariul, o acțiune prin excelență umană, creativă și eroică. Deci e tot un act personal și propriu creștinului.

Pentru Florovsky comuniunea inspirației, revelației este posibil la toți creștinii, ba chiar o consideră o datorie. Dar recunoaște că nu toată lumea ajunge la ea. Cei care ating această

<sup>8</sup> Câteva dintre studiile cele mai recente au permis să dimensioneze mai bine aşa-zisa receptare critică a teologiei occidentale în Orient.

<sup>9</sup> Cei mai studiați Sfinții Părinți de către Florovsky sunt, în afară de capadocieni, Maxim Mărturisitorul, Nicolae Cabasila, Grigorie Palama. Așa cum se poate observa la Florovsky conceptul de Sfânt Părinte merge dincolo de perioada Sfântului Ioan Damaschinul.

personalitate catolică, universală mărturisesc credința Bisericii și nu numai credința lor personală și sunt considerați Sfinții Părinți, maeștrii sau doctori ai Bisericii.

Înainte de a continua trebuie să observăm că în spatele figurii Sfintilor Părinți stă mentalitatea catolică, universală sau dacă dorim personalitatea universală. Sfintilor Părinți le este recunoscută o categorie capitală în ecleziologia teologului rus deoarece aceștia au avut o personalitate catolică sau universală, iar aceasta e condiția pentru a putea vorbi în numele Bisericii.<sup>10</sup>

Sfinții Părinți au reușit să creeze o nouă filozofie pentru a interpreta creștinismul: elenismul creștin. Printre aspectele teologico-spirituale pe care Sfinții Părinți le-au elaborat, teologul rus le indică pe următoarele: relectura cosmosului și a timpului, învierea trupului, timpul linear și non-ciclic, istoria văzută ca perfecționare și nemurire a sufletului. Elenismul creștin era astfel catalogat de autor, care îl consideră, o categorie permanentă a existenței creștine. Cu alte cuvinte, creștinismul nu mai trebuia gândit prin intermediul categoriilor altor filosofii, ci oarecum invers. Acesta a fost cadrul în care a scris *Cările teologiei ruse*.

Sfinții Părinți sunt mai mult decât o simplă manifestare a Tradiției, mai mult decât una dintre multiplele manifestări ale Tradiției. Pentru autor teologia are o condiție patristică, sau un filtru dacă dorii.<sup>11</sup> Chiar dacă nu există o filosofie particulară, care să fi fost canonizată, el consideră că schemele și formele tradiționale erau eleniste sau grecești. Acest „elenism” este atmosferă comună, creată de secole, de generații creștine și din acest motiv autorul credea că Biserica era elenistică și că elenismul ar fi o categorie permanentă a existenței creștine. Prin urmare susținea că orice teolog trebuia să treacă printr-o experiență de elenism spiritual dacă dorea să fie creativ în vremurile actuale trăite de Biserică. Trebuia să fim mai greci pentru a putea fi cu adevărat ortodocși<sup>12</sup> sau cu alte cuvinte, se întâmpla să se restaureze în ei însiși capacitatea de a fi martori la credința Bisericii și să dobândească acea mentalitate catolică sau sensus ecclesiae.

Într-un anumit sens, este dificil să se distingă în perspectiva lui Florovsky ce este Tradiția și teologia patrastică. Pentru el predania apostolică în categoriile elenismului creștin era o categorie permanentă a credinței creștine și măsura teologică a credinței adevărate.<sup>13</sup> El s-a opus delimitării de epoca patrastică, pentru că vedea în această propunere două pericole viitoare, care stau la pândă. Primul era voința – dorită sau mai puțin dorită – să privești epoca patrastică precum un tip de epocă aleasă, de aur care acum nu mai există. Al doilea era să vezi ca și o îngădare printre altele pe care Biserica o parurge și depășește. Pentru el, în spatele acestor pericole era vizuirea perioadei patristice ca și un timp trecut și pentru anumite versete închis, dezlegat de tradiția trăită, se contrazicea principiul bazic al tradiției

<sup>10</sup> Pentru o analiză mai detaliată a personalității catolice, cf. M. DE SALIS AMARAL, *Două viziuni ortodoxe cu privire la Biserică: Bulgakov și Florovsky*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca 2009, pp. 225–228 și 270–278.

<sup>11</sup> «The witness of the Fathers belongs, integrally and intrinsically, to the very structure of the Orthodox faith. The Church is equally committed to the *kerygma* of the Apostles and to the *dogmata* of the Fathers. Both belong together inseparably. The Church is indeed “Apostolic”. But the Church is also “Patristic”. And only being “Patristic” is the Church continuously “Apostolic”. The Fathers testify to the Apostolicity of the tradition» G. FLOROVSKIJ, *The Ethos of the Orthodox Church*, in *The Ecumenical Review* 12 (1960) 187.

<sup>12</sup> Cf. G. FLOROVSKIJ, *Patristics and Modern Theology*, in „Diakonia” 4 (1969/3) 232. Textul este cel al Congresului de la Atene din 1936.

<sup>13</sup> Pentru a înțelege mai bine poziția deosebită a tradiției și a teologiei patristice este util de observat modul său de argumentare în *The Ethos of the Orthodox Church*, in „The Ecumenical Review” 12 (1960) 189–191, unde Sfinții Părinți sunt situați la nivelul tradiției trăite.

trăită de Biserică, ce constă în identitate cu Biserica patristică. De aceea la Florovsky Sfinții Părinți par a fi situați la același nivel cu tradiția trăită.

După el a eleniza vroia să spună să-ți asumi *ethosul* Bisericii Ortodoxe, al Tradiției, al adevărului conservat în Biserică și garantat de *charisma veritatis certum* donată la început de Biserică și păstrată de succesiunea neîntreruptă apostolică.<sup>14</sup> Vroia și să afirme legarea la spiritul catolic, universal al Tradiției, la continua asistență și prezență a Duhului Sfânt în Biserică. „A-i urma pe Sfinții Părinți – sunt cuvintele sale – nu dorește doar să afirme doar citarea lor. Înseamnă *dobândirea gândirii lor, phronema lor*. Biserica Ortodoxă afirmă păstrarea acestei *phronema* și că a făcut teologie *a mentem Patrum*”<sup>15</sup>. *Phronesi* – în greaca biblică uneori este tradus ca și sentiment (cf. Fil. 2,5) – este spiritul în acțiunea de a raționa sau a judeca. Într-un anumit sens, este modul de a gândi și de a auzi, „schița” anterioară de la care se evaluează totul. Se impunea dezbaterea unei întrebări și a sensului ei. În mod normal este ceva pozitiv. De aceea lipsa sa, merită spus, descurajarea, demoralizarea, frica, meschinul și precipitarea erau reținute – de greci – ca și o carență a *phronesi*. Florovsky uneori o traduce ca și *minte*, dar cuvântul grec este mai bogat, dând mai evident concesia cu viața spirituală și experiența vitală.

Se pare că propunerea lui Florovsky se poate aplica la toți creștinii, pentru care rolul Sfinților Părinți este cu mult mai mare decât se prevede la prima vedere. Aceasta se desfășoară la nivelul experienței aprofundată de credință, ce este prevestit tuturor, chiar dacă nu toți îl ajung. Între acei ce<sup>16</sup> aveau să-l percepă trebuiau să fie teologii.

Cățiva dintre autori catolici ce au fost interesati de gândirea sa rețin faptul că el nu a precizat mult natura teologiei, pentru care rămânea puțin în umbră distincția între slujire, teologie, tradiție și teologia patristică.<sup>17</sup> Alți autori, mai apropiati timpurilor noastre, cred că sâmburele dur al elenismului creștin al său este de reinnoire teologică.<sup>18</sup> În mediul ortodox se găsește și o oarecare observație asupra interpretării prea rigide a tradiției patristice prin prisma „elenismului creștin”. Mai concret, anumiți teologi afirmă că el a uitat faptul că tradiția merge mult mai departe de elenismul creștin, pentru că include și tradiția latină, siriană și altele.<sup>19</sup>

<sup>14</sup> Florovskij citează pe S. Ireneu de Lyon, (*Adv. haereses*, IV. 26, 2): «*qui cum episcopatus successione charisma veritatis certum acceperunt*».

<sup>15</sup> «“To follow the Fathers” does not mean simply to quote their sentences. It means to acquire their mind, their *phronema*. The Orthodox Church claims to have preserved this *phronema* and to have theologised *ad mentem Patrum*» G. FLOROVSKIJ, *The Ethos of the Orthodox Church*, in “The Ecumenical Review” 12 (1960) 189.

<sup>16</sup> Cf. G. FLOROVSKIJ, *Le Corps du Christ vivant. Une interprétation orthodoxe de l’Église*, in AA. VV., “La Sainte Église Universelle. Confrontation oecuménique”, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel-Paris 1948, pp. 11s.

<sup>17</sup> Cf. Y.N. LELOUVIER, *Perspectives russes sur l’Église: un théologien contemporain*, G. Florovsky, Ed. du Centurion, Paris 1968, pp. 54s; G.A. MALONEY, *The Ecclesiology of Father Georges Florovsky*, in “Diakonia” 1 (1969) 23–25 e BATTISTA MONDIN, *I grandi teologi del secolo ventesimo. I teologi protestanti e ortodossi*, Ed. Borla, Torino 1969, p. 312.

<sup>18</sup> «In the neo-patristic synthesis of Father Georges Florovsky the tradition of fourth and fifth-century Christian Hellenism has, to adapt his favorite word from Irenaeus, become a permanent and rejuvenating deposit of provocatively thoughtful universal theological literature for all mankind» A. BLANE (ed.), *Georges Florovsky. Russian Intellectual and Orthodox Churchman*, cit., p. 329.

<sup>19</sup> Cf. J. MEYENDORFF, *Prefazione*, in G. FLOROVSKIJ, “Vie della teologia russa”, Marietti, Genova 1987, p. xxxvii; «I am also convinced that one should not apply criteria from one context to a patristic author belonging to a totally different context. One cannot, for instance, judge Syriac, Latin or Russian patristics from a Byzantine perspective. That is to say: such a judgment is possible, but it will be neither adequate nor fair. As an example one can mention Florovsky’s famous

Chiar dacă și criticele nu sunt fără fundament, trebuie recunoscut faptul că impunerea lui Florovsky era mai universală decât erau celealte ai unor contemporani de-a săi, din diasporă, mai preocupăți de menținerea identității gândirii rusești. Era vorba despre o preocupare împărtășită – după al II-lea Război Mondial – de alte Biserici Ortodoxe, în diasporă, în ceea ce privește propria cultură națională. Mulți teologi și gânditori ruși rețineau filosofia idealistă, chiar dacă având corectări oportunе, era modul cel mai adecvat de a transmite credința la omul de atunci. Același lucru trebuia afirmat pentru alte naționalități după cel de-al Doilea Război Mondial. Florovsky nu reținea ca fiind importantă trecerea prin cadrul filosofiei idealiste, chiar dacă a ales-o, pentru motive de eficacitate în transmiterea credinței. Era mai convins de valoarea prezentării adevăratei credințe omului, pentru a-l determina să se întoarcă la Hristos și la *phronesi-ul* Sfintilor Părinți. Pentru el aceasta nu era căutarea unei specificități orientale, deoarece pentru el creștinismul oriental era creștinismul fără ajustări, același duh și același mesaj dintotdeauna, de care lumea are nevoie.

Astfel, programul lui Florovsky nu se referea doar la ruși, ci la întreaga Biserică Ortodoxă – sau toate – Bisericile Ortodoxe. În fața diverselor forme de naționalism ortodox care relativizau celealte Biserici autocefale, autorul nostru reamintea că ea, credința, nu aparține unei țări determinate sau unei limbi<sup>20</sup>.

Aș adăuga că propunerea lui Florovsky ar trebui contextualizată și în mediul occidental, în care surse iau în considerare trei puncte: protestantismul liberal, Renașterea patristică universală, catolică și statutul studiilor patristice de atunci. În mod concret, în opozиie față de câteva idei ale protestantismului liberal prezente la A. Harnack și la alții autori care privеau elenismul creștin ca desfășurare istorică a mesajului genuin a lui Iisus, care trebuia depășit. În mediul catolic francez de atunci – gândindu-mă în mod concret la iezuiții școlii din Lyon – Fourviere și la alții încă – se încerca reîntoarcerea la Sfinții Părinți cu intenția de a reinnoi teologia, așa numitul *resusement*, care găsea nu puține afinități cu propunerea teologului rus. Dar intenția în spațiul catolic, poate început cu ideea de apropiere în mod direct față de Sfinții Părinți, și nu în folosirea medierii scolastice, devine mai specific fată de *persoana* Sfintilor Părinți și de structura lor existențială. Pentru a reuși, iezuiții implicați au recunoscut chiar și o anumită afinitate între câteva categorii patristice și a unui număr cert a acelor instanțe culturale tipice lumii secolului XX. Astfel, de la *resusement* se trece la *reînnoire* teologică, care urmează la ceea ce Sfinții Părinți au făcut în timpul lor: transmiterea credinței primite (și văzute) contemporanilor lor în asemenea mod încât să fie primită în mod facil. În practică, au ținut cont de circumstanțele lor și de cultură<sup>21</sup>. În final, studiile patristice de atunci cu privire la mediul semitic, sau mai bine spus, scrierile Sfintilor Părinți

Ways of Russian Theology, which perceives the entire Russian theological tradition through the spectacles of Byzantinism [...] holy Tradition is not equivalent with Byzantinism since, besides the Byzantine tradition, it includes Latin, Russian and many other traditions as well» Hilarion AL-FEYEV, *Paper delivered at the 9th International Conference on Russian monasticism and spirituality, Bose monastery (Italy), 20 september 2001*.

<sup>20</sup> Cf. G. FLOROVSKIJ, *De la participation des orthodoxes au Mouvement oecuménique*, in “Russie et Chrétienté” 1/1–2 (1949) 56s. Sull’influsso del teologo russo nell’ecclesiologia greca del secolo XX si può vedere E. LANNE, *La Chiesa come mistero e come istituzione nella teologia ortodossa*, in F. HOLBÖCK-TH. SARTORY (eds.), *Il mistero della Chiesa*, Vol. 2, Ed. Paoline, Roma 1965, pp. 686ss.

<sup>21</sup> Pentru o scurtă prezentare istorico-teologică a renașterii patristice în orizontul dialogului cu teologii exilați la Paris, cf. P. PROSPERI, *Il ritorno ai Padri: le «Sources Chrétiennes»*, in A. DELL’ASTA (ed.), «La teologia ortodossa e l’occidente nel XX secolo. Storia di un incontro. Atti del Convegno promosso da Fondazione Russia Cristiana e Commissione Teologica Sinodale del Patriarcato di Mosca. Seriate 30–31 ottobre 2004», La Casa di Matriona, Milano 2005, pp. 59–73.

orientali aflați în afara matricei elene (sirieni, arabi, armeni etc.) nu erau foarte notabile. Doar în a doua jumătate a secolului XX s-a ajuns la cunoașterea mai atentă a operelor lor.

Din ceea ce a fost expus, se poate conchide că locul Sfinților Părinți, chiar dacă nu pare bine delimitat de autorul nostru, cunoștea o dimensiune nu doar universală ci chiar de universalizare, ajutând la transcenderea aspectelor naționale care puneau în pericol amploarea vieții creștine. Aceștia par mai mult decât autori istorici, adevărăți profeți și inspiratori ai vieții în Hristos. Un fel de cale sapientială și spirituală către personalitatea catolică (universală). În acest sens se pare că apropierea de Hristos trece prin intermediul Sfinților Părinți în mod cert, dar e plină de posibile deschideri neprevăzute – cel puțin în linia principiului – în formularea lui Florovsky.

### Sfinții Părinți ca și cale a mișcării ecumenice

Când vorbește despre mișcarea ecumenică autorul nostru propune realizarea ecumenismului în timp, caracterizat de o întoarcere la trecutul comun al Bisericii din Orient și Occident și concretizat în realizarea aceleiași *phronesi*. Sensul propunerii sale nu este cel al unei sinteze între cele două entități, pentru că nu este vorba de o aritmetică a adevărului în abstract, nici de o întâlnire pentru a găsi o bază minimă de înțelegere între două părți. Seria Sfinților Părinți ca și maeștri vii, acei maeștri vii, era pentru el condiția pentru a găsi fondul comun, care ar fi ajutat la atingerea unității creștinilor.

El vedea mișcarea ecumenică mai mult ca pe un spațiu în care Bisericile Ortodoxe manifestau momentul patristic care le era propriu<sup>22</sup>, o nouă ocazie de evanghelizare. Dar, ce problematică consideră autorul nostru în vederea ecumenismului ca și un spațiu misionar? Era rolul Sfinților Părinți în viziunea sa ecleziologică, sau în mod deosebit, conștiința sa personală a identității Bisericilor Ortodoxe cu cea a Sfinților Părinți? În mod sigur convinserea sa în privința permanenței tradiției patristice în Bisericile Ortodoxe deține aici un rol important, dar era chiar el cel care afirma că este necesară reluarea în spațiul ortodox a momentului teologic al unei asemenea tradiții pentru a nu se întoarce la cădere în *pseudomorfosi* a secolelor anterioare. În schimb, recunoștea că în spațiul catolic nu s-a pierdut complet identitatea discursului patrastic<sup>23</sup>.

Din cele deja afirmate se poate deduce faptul nu este posibil să fie gândit Florovsky ca un susținător înversunat al „elenismului creștin”, trebuie spus, al elenismului Sfinților Părinți, înțeles ca programă de „inculturare” închisă și opusă teologiei și istoriei creștinismului occidental<sup>24</sup>. Nu de puține ori autorul nostru a susținut deschiderea critică – în sensul grec al cuvântului – față de studierea istoriei, experienței și a teologiei occidentale. Astfel de elemente occidentale, după el, își găseau deplinătatea lor de sens propriu prin intermediul *phronesi-ului* patrastic. Acest lucru vrea să afirme că Sfinții Părinți, în afara faptului de a fi fundamental creștinismului oriental și occidental sunt modul prin care orientalii pot să primească mai bine contribuțiile creștinismului occidental<sup>25</sup>.

Elenismul creștin propus de autorul nostru în spațiul mișcării ecumenice a fost bine primit: acest lucru nu se înțelegea în mod strict ca și referire unică la Sfinții Părinți greci ai

<sup>22</sup> „[L'Orthodoxie] exprime dans l'économie de l'œcuménisme le moment patristique” G. FLOROVSKIJ, *Une vue sur l'assemblée d'Amsterdam* in Irene 22 (1949) 11.

<sup>23</sup> Cf. G. FLOROVSKIJ, *The Eastern Orthodox Church and the Ecumenical Movement*, in “Theology Today” 7 (1950) 74s.

<sup>24</sup> Cf. E. LANNE, *Tradition et communion des Eglises. Recueil d'études*, Leuven University Press, Leuven 1997, pp. 439s.

<sup>25</sup> Cf. G. FLOROVSKIJ, *Vie della teologia russa*, cit., pp. 406s; ID. *The Eastern Orthodox Church and the Ecumenical Movement*, in “Theology Today” 7 (1950) 78s.

secolelor IV și V, ci, mai ales, la Sfinții Părinți greci și latini, ajungând chiar până la epoca medievală greacă și latină. Se recunoaște chiar un debit al Sfinților Părinți latini față de elenismul creștin și se descooperă multe idei ale elenismului creștin în vederea și în *phronesi* a multor Biserici și comunități creștine<sup>26</sup>. Ca și autoritate teologică, în schimb, acesta a fost criticat ca fiind prea rigid de către colegii săi, care îl vedea că și o interpretare a tradiției închise la Sfinții Părinți greci din secolele IV și V (v. deasupra). Cum să rezolvă această diversitate de valutare?

Pe de o parte, trebuie ținut cont de contextul în care s-a formulat fiecare poziție. Teologii ortodocși care criticau elenismul creștin al lui Florovsky ca fiind prea strict, îl manifestă în mod principal când se refereau la forma de judecare – cu „ochi bizantini” – întregului parcurs făcut de gânditorul rus. Revendică, astfel, o vizuire mai atentă la ceilalți Sfinți Părinți non-bizantini și la alte instanțe ale Tradiției. Teologii care rețin elenismul său creștin mai deschis gândesc că propunerea sa este una bună pentru dialogul ecumenic, evaluând în mod pozitiv aprecierea sa față de anumiți Sfinți Părinți latini și a altor autori spirituali și, astfel, rețin faptul că autorul nostru, deseori nu a fost bine înțeles de anumiți colegi de-aiai săi ortodocși. Se poate chiar indica faptul că în interiorul Bisericii Ortodoxe poziția teologiei bizantine, chiar dacă este mult apreciată, nu cunoaște un uz precis împărtășit de toți. Astfel, se poate înțelege mai bine diversitatea intra-ortodoxă în evaluarea elenismului creștin.

Pe lângă acestea, în scrierile aceluiasi Florovsky, elenismul creștin se deschide mai mult sau mai puțin experiențelor care trec dincolo de Sfinții Părinți greci din secolele IV și V, trimițând spre o comuniune de inspirație, la conștiința prezenței triumfătoare a lui Hristos în Biserică și la suflarea, harul Duhului Sfânt. Astfel, evaluarea paradoxală a elenismului creștin își găsește rădăcina sa în diversitatea interioară lumii ortodoxe în baza valorii acordate Sfinților Părinți greci ai epocii primelor 4 Sinoade Ecumenice și la puternica dimensiune spirituală a unei asemenea categorii, această ultima premisă găsind mai multe consensiuri. S-ar putea descoperi o ipoteză în privința „elenismului creștin” care, având în miezul său o serie de categorii grecești – de la Noul Testament încoace – s-a extins, influențând în mod pozitiv alte culturi și locuri și configurându-se în mod istoric, în mai multe aspecte. Ar fi, în practică, un elenism creștin mai dinamico-spiritual, care, istoric delimitat, descooperă o inspirație comună, care se concretizează în mod divers în timp și în culturi, chiar dacă se manifestă printr-o rădăcină comună. Dacă ar fi aşa, s-ar explica mai bine diversitatea evaluărilor propunerii Florovskyne.

Aș dori să adaug faptul că însăși *comunicarea inspirației* propusă de autorul nostru era în antipodul sintezei abstracte și a falsului irenism. Nu reușea nici măcar să compare cu experiența „mistică” a iubirii către creștinii non-ortodocși, pe care cățiva dintre contemporanii săi – ca Bulgakov și Zander – luau ca și *revelație*, o manifestare cu origine divină, a unei unități spirituale deja existente. Acest fapt ar fi, mereu potrivit lui Florovsky, a nu trăi ecumenismul în timp sau unitatea cu trecutul viu acum în Biserica Ortodoxă<sup>27</sup>. Putem de-a dreptul să descoperim o bază patristică – deseori la Ciprian al Cartaginei și la Augustin de Hiponia – pentru această argumentare a autorului nostru<sup>28</sup>.

<sup>26</sup> Cf. E. LANNE, *Le mystère de l'Eglise dans la perspective de la théologie Orthodoxe*, in Iren 35 (1962) 203s.

<sup>27</sup> Criticile lui Florovsky și ale lui Zander pășesc în acest sens, chiar dacă mai mulți autori le rețin poate un pic prea severe, cf. J.A. JILLIONS, *Ecumenism and the Pariscul of Orthodox Theology*, in “Theoforum” 39 (2008) 161–163, 170s.

<sup>28</sup> Pentru o scurtă descriere a diferențelor între Bulgakov și Florovsky în privința experimentării iubirii față de creștinii non-ortodocși se poate vedea: S.V. NIKOLAEV, *Spiritual Unity: the Role of Religious Authority in the Disputes between Segii Bulgakov and Georges Florovsky Concerning Intercommunion*, in SVTQ 49 (2005/1–2) 101–123.

## Discursul patristic cu privire la Biserică

Din căte am văzut până acum, se poate înțelege că viziunea Florovskyană asupra Bisericii urmează inspirația patristică. Afirmăm „urmează inspirația patristică” pentru că Sfinții Părinți nu au elaborat un tratat cu privire la Biserică în mod separat față de alți termeni teologici, chiar dacă aveau o profundă viziune a Bisericii și nu au redat-o într-un concept. Poate, în fața acestei panorame, câțiva au crezut – pe nedrept – că există un *lapsus* al tradiției patristice în cîmpul ecleziologic, dar Florovsky nu gândeau astfel. Potrivit lui, Biserica pentru Sfinții Părinți era ceva real, evident și ceea ce este real și evident nu se definește. Aceasta era presupunerea existențială a teologiei. Dat fiind faptul că ecleziologia influențează întru tot discursul autorului nostru – aceasta este o condiție pentru a face teologie – a privi rolul Sfinților Părinți în privința aceasta și aproape întrebându-se asupra rolului lor în ducerea credinciosului spre *habitus theologicus* și la „mentalitatea catolică (universală)”.

În mod cert în timpul epocii autorului nostru nu exista o viziune patristică ordonată și clară în privința Bisericii. Pentru a se ajunge la acest lucru este necesar un studiu istoric complex al învățăturilor despre Biserică. Potrivit lui Florovsky, doar după un asemenea studiu s-ar fi putut forma o doctrină în ceea ce privește Biserica. Astfel, unica lucrare validă de acest tip pe care el o cunoștea – și o reținea ca fiind incompletă – era cea a lui Mersch<sup>29</sup>. În spațiul catolic, anii '40 și '50 ai secolului trecut au fost bogăți în studii patristice, având o repercusiune în ecleziologia pe care autorul nostru o aprecia, pentru că se potrivea cu propunerea sa de sinteză neopatristică. În schimb, în spațiul ortodox Florovsky vedea încă un lung drum de parcurs pentru eliminarea elementelor *pseudomorfosi*.

Propunerea sa trecea, prin intermediul unui nou discurs ecleziologic, care manifesta mai clar experiența spirituală a Bisericii și abandonase definițiile importate din Occident<sup>30</sup>. Sfinții Părinți nu au definit Biserica, nici nu au explicat-o în vreun tratat, ci au uzat în schimb imagini și simboluri pentru a o descrie. Astfel, au reușit să dețină o ecleziologie mai adaptată experienței Bisericii. Propunerea sa era de a urma aceeași cale, cu un discurs mai mult simbolic decât analitic.

## Importanța Sfinților Părinți în începuturile eclesiologiei

Alt aspect metodologic important este punctul de început al discursului ecleziologic a lui Florovsky. Se pare că și acesta a fost influențat de Sfinții Părinți și, în raport cu poziția eclesiologiei, a influențat întregul teologiei. Chiar și aici teologul rus alege să urmeze calea Sfinților Părinți, plecând de la Hristos<sup>31</sup>. Cu alte cuvinte, alegerea sa metodologică este

<sup>29</sup> Cf. G. FLOROVKIJ, *Christ and his Church. Suggestions and comments*, in AA. VV., “1054–1954. L’Eglise et les Eglises. Etudes et travaux sur l’Unité chretienne offerts à Dom Lambert Beauduin”, vol. 2, ed. Chevetogne, Chevetogne 1954 pp. 159s, 170.

<sup>30</sup> «Il faut aussi revenir de la salle de classe au temple, à l’Église qui adore et prie (*die betende Kirche!*) et qui rend témoignage de sa foi et de son espérance. Et peut-être faut-il encore remplacer le vocabulaire scolaire de la théologie par le langage métaphorique et symbolique de la dévotion, qui est aussi celui de l’Ecriture sainte. La vraie nature de l’Église peut être plutôt dépeinte et décrite que proprement définie. Ce qui ne peut certainement être accompli que du dedans de l’Église. [...] Le mystère n’est jamais saisi que par la foi» G. FLOROVSKIJ, *Le Corps du Christ vivant...*, cit., p. 12.

<sup>31</sup> «La théologie de l’Église n’est qu’un chapitre, et un chapitre capital, de la christologie. Et sans ce chapitre la christologie même ne serait pas complète. C’est dans ce cadre christologique que le mystère de l’Église est annoncé dans le Nouveau Testament. Il était présenté de la même manière par les Pères grecs et latins» G. FLOROVSKIJ, *Le Corps du Christ vivant...*, cit., p. 12.

ghidată de Sfinții Părinți și, din această cauză, de la aceștia, ajunge la viziunea hristologică a ecleziologiei sau, dacă dorim, păstrează ecleziologia ca și complementul hristologiei.

Se iveste o întrebare când se privește această decizie: toți Sfinții Părinți au această im-punere sau alegerea provine din viziunea personală a lui Florovsky? Autorul nostru reține că, plecând de la 1800 s-au prezentat două viziuni ale Bisericii care se lăudau cu o bază în Biblie și în Tradiție: una era hristologică și cealaltă comunitară. Aceasta din urmă, când era aprofundată, ducea spre o expresie pnevmatologică a Bisericii. Dorința sa era să le integreze. Neatingându-și scopul său, s-a găsit în situația dificilă de a trebui să indice o cale<sup>32</sup>. Dacă avem în minte situația de atunci este mai ușor de înțeles rezultatul influxului Sfinților Părinți în alegerea sa.

Este duros să admitem că situația ecleziologică a anilor imediat posteriori celui de-al Doilea Război Mondial nu era încă capabilă să furnizeze o ecleziologie comunitaro-pnevmatologică consistentă, care ar fi putut să-l atragă pe autorul nostru. În spațiul catolic și cel protestant, în care el opera, exista și o pluralitate de viziuni în privința Bisericii, care se refereau la corpul mistic a lui Hristos, cel puțin până la publicarea unei enciclice *Mystici corporis* (29-VI-1943) a Papei Pius al XII-lea. Câteva erau de expresie personalistă, altele erau organico-sociologice, altele încă aveau o dimensiune mistico-spirituală pe atât de dezchilibrată, ajungând până la un pancristismo dificil de alăturat credinței catolice, altele însă erau mai patristice. În practică, nu toate ecleziologiile corpului mistic din anii '30, '40 și '50 ai secolului al XX-lea puteau să se contragă *sic et simpliciter* înăuntrul unei viziuni patristice, gândiri patristice<sup>33</sup>.

Trebuie recunoscut faptul că el era conștient de predominarea viziunii hristologice a Bisericii la Sfinții Părinți<sup>34</sup>. Astfel, pare că în alegerea punctului inițial al discursului și al formei sale hristologice se poate individualiza influența Sfinților Părinți. Dar dacă ținem cont de recunoașterea sa că a unei baze tradiționale în viziunea comunitară a Bisericii și a existenței a mai multor viziuni «hristologice» în miezul teologic al autorului nostru, se pare că există și altceva, o alegere mai personală a teologului rus. Câțiva cercetători rețin faptul că adresa hristologică a ecleziologiei Florovskyene provine de la Sfinții Părinți și de la postul lor central în viziunea sa cu privire la Biserică (L. Shaw, de exemplu). Alții, în schimb, gândesc că în această alegere are un rol important prejudecata autorului nostru față de sistemele care explicau totul la orice teorie organică a istoriei și la tendințele ecumenis-

<sup>32</sup> «...the real question is about the *pattern* of the ecclesiological construction. One may put the question in this form: Should we start just with the fact (or “phenomenon”) of the Church’s being a “Community” [...], and then investigate her “structure” and “notes”? Or should we rather start with Christ, the God Incarnate, and investigate the implications of the total dogma of the Incarnation [...]? What is to be the starting point of our ecclesiological construction is in any case far from irrelevant. The starting point determines the pattern. Obviously, there is no ultimate contradiction between the two formulas of St. Paul: “*in Christ*” and “*in the Spirit*”. But it matters much, which of the two is given precedence, or preference. Our “unity in the Spirit” is precisely our “incorporation” into Christ, which is the *ultimate* reality of christian existence» G. FLOROVSKIJ, *Christ and His Church...*, cit., p. 165.

<sup>33</sup> Bibliografia este ușor de reperat în oricare istorie a eclesiologiei catolice, de exemplu, Y.-M. CONGAR, *L’Eclise: De Saint Augustin a l’époque moderne*, Cerf, Paris 1997.

<sup>34</sup> «In the final account, “Christology” and “Ecclesiology” will be organically correlated in the inclusive doctrine of the “Whole Christ” – *totus Christus, caput et corpus*, in the glorious phrase of St. Augustine. It would be but fair to submit that this was the prevailing attitude of the Fathers, both in the East and in the West, not only in the times of their “union”, but also long after the “separation”» G. FLOROVSKIJ, *Christ and His Church...*, cit., p. 163.

mului de atunci spre expresii mai pnevmatologice. Există alte motivații pe care el le-a găsit în istoria teologiei mai recente<sup>35</sup>.

Ar părea că acul balanței se încină spre o expresie mai personală, dar această concluzie nu este atâtă de clară pentru că Florovsky reținea că alegerea sa era potrivă cu Sfinții Părinți. Era cu adevărat aşa? Cum putea să fie dacă mai înainte am văzut că el susținea că fiind patristice ambele interpretări și discursuri cu privire la Biserică?

În realitate răspunsul este mai articulat, pentru că autorul nostru se bazează pe unirea organică între Hristos și Biserică, care este o idee patristică mult dezbatută de Sfântul Augustin și de alți mulți Sfinți Părinți orientali și occidentali. Marea importanță acordată prezentei lui Hristos, direcționată, în Biserica, ea care pășește azi în istoria spre consumarea sa finală este, în mod netăgăduit, patristică și foarte apreciată de autorul nostru<sup>36</sup>. Astfel, alegerea sa este, fără dubiu personală, dar cu toate acestea este foarte patristică. Rolul viziunii patristice se găsește mai mult în sufletul gândirii autorului nostru decât în eruditia istorică, dat fiind faptul că în alegerea sa un rol aparte l-a avut ideea centrală a raportului Hristos-Biserică, pe care a găsit-o la Sfinții Părinți. Dacă analizăm dezbaterea sa față de alți autori, privind punctul de plecare al discursului eclezilogic, vom găsi faptul că argumentul biblic nu-i pare *ut talis* suficient, dat fiind faptul că are nevoie să-l lege mereu de tradiția patristică<sup>37</sup>. În acestea el descoperă preponderența prezență a corpului lui Hristos ca și imagine eclezială. Cu toate acestea Florovsky știe să izoleze între diversele viziuni hristologice ale Bisericii, cele care nu reflectă viziunea patristică sau aspecte certe, ca și, de exemplu, curențul mistico-organologic<sup>38</sup>. Astfel, poate afirma fără a se contrazice că doar impunerea hristologică, impozanța hristologică a eclezilogiei păstra bogăția tradiției patristice, favorizează aceeași hristologie a sacramentelor și centralitatea Euharistiei<sup>39</sup>. Privind în urmă, se poate aprecia faptul că rolul Sfinților Părinți, în acest punct metodologic al viziunii Bisericii este mai precizat și mediat de experiența personală a autorului nostru. Poate aici se vede, în mod mai concret diferența între o teologie *ad mentem Patrum* și atitudinea de a-i cita.

## Concluzii

Din ceea ce am putut studia se poate afirma că, în viziunea eclezilogică a lui Florovsky, Sfinții Părinți sunt mai mult decât un model, mai mult decât o mărturisire a Tradiției între alte posibilități. Aceștia sunt filtrul prin intermediul căruia autorul nostru privește Biserica. În eclezilogie există – potrivit teologului rus – o condiție patristică. Dat fiind faptul că învățământul apostolic persistă în categoriile elenismului creștin al Sfinților Părinți, din punctul de vedere a lui Florovsky sunt dificil de înțeles diferențele dintre Tradiție și teologie patristică. Sfinții Părinți oferă dimensiunea teologică a oricărei viziuni cu privire la Biserică și astfel a oricărei ecleziologii. Învățătura Sfinților Părinți este și origine a inspira-

<sup>35</sup> Cf. M. DE SALIS AMARAL, *Două viziuni ortodoxe cu privire la Biserică: Bulgakov și Florovsky*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca 2009, pp. 218s.

<sup>36</sup> Cf. G. FLOROVSKIJ, *Christ and His Church...*, cit., p. 165.

<sup>37</sup> «In any case, the Catholic doctrine of the Church cannot be built up merely on the texts of the Scriptures, which can be themselves fully assessed only in the context of the living Tradition. The patristic emphasis on the simile of the “body” cannot be easily dismissed by systematic theologians. The decisive argument, however, will be from the integral vision of the Person and work of Christ» G. FLOROVSKIJ, *Christ and His Church...*, cit., p. 166.

<sup>38</sup> Cf. G. FLOROVSKIJ, *Christ and His Church...*, cit., p. 168s.

<sup>39</sup> «It must be stated therefore that no coherent Ecclesiology can be constructed unless *the centrality of Christ*, the Incarnate Lord and King of Glory, is admitted without any reservations» G. FLOROVSKIJ, *Christ and His Church...*, cit., p. 170.

ției pentru oricare discurs care dorește să dețină garanția manifestării a *sensus ecclesiae*, credința dintotdeauna. În același timp autorul nostru reține, ca fiind posibilă, realizarea altor formulări, mereu *ad mentem patrum*.

Funcția învățăturii patristice nu se închide în imitare, nici în interesul contextual al dogmei, pentru că teologul rus propune o „comunitate de inspirație”. Astfel, rolul Sfinților Părinți este susceptibil unei lecturi mai spirituale dincolo de aceasta. O asemenea *communitas* apare ca o idee care ajută la alăturarea, primirea rolului dinamic și spiritual al Sfinților Părinți, deschisă noilor dezvoltări și răspunsuri care admit o margine de diversitate. Sfinții Părinți nu sunt pentru el un depozit, nici un nucleu omogen de formule, un loc închis sau ceva deplin delimitat și bine profilat, care trebuie urmat sau copiat. Pare un principiu „căismatic”, în sensul căii care alătură direct experiența lui Hristos în Duhul Sfânt, mai mult decât un principiu istoric.

Într-o asemenea privire de ansamblu, se înscrie o temă pe care aici nu putem să o tratăm din rațiuni de timp, dar pe care am tratat-o deja: transfigurarea catolică, universală a creștinilor prin intermediul Sfinților Părinți, ca și condiție pentru a aprounda credința și expresivitatea sa teologică. „Comunitatea de inspirație” face posibilă mentalitatea catolică, universală, care este capabilă de a formula și de a discerne în orice moment cum să comunice credința și cum să înalte lumea transfigurându-o în Hristos. Pentru a ajunge în această situație trebuie privită realitatea și problemele de azi prin *phronesi* a Sfinților Părinți; nu este vorba de a se face o restaurare a patristiciei. Gândesc că Florovsky ar accepta să folosească cuvântul *stil patristic*, doar dacă acesta nu rămâne într-o simplă cercetare a frumusești ele-nice, și își găsește baza în viziunea de credință, mărturisirea de credință a Sfinților Părinți, pe care o presupune și care se naște spiritual dintr-o astfel de comunicare a inspirației. Sfinții Părinți nu au fost pentru el un depozit, un loc închis, ceva deja deplin delimitat și bine profilat care trebuie urmat sau copiat. Nu au fost nici măcar un fel de fond de inspirație prestabilit.

Nu aş dori să închei fără a-l cita pe Papa Benedict al XVI-lea care a făcut o declarație în privința elenismului creștin, chiar dacă se limitează declarația la problematica raportului dintre rațiune și credință: în mod cert există elemente în procesul formativ al Bisericii anti-ce care nu trebuie să fie integrate în toate culturile. Dar deciziile de fond care, de-a dreptul, privesc raportul credinței cu căutarea rațiunii umane, aceste decizii de fond sunt parte a credinței însăși și sunt dezvoltări, conform naturii lor<sup>40</sup>. Precauția sa măsurată în față unui pericol concret al vieții Bisericii și decisa sa acceptare a unor „decizii de fond” aparținând credinței pot să încurajeze aprofundarea corelației între „Sfinții Părinti” la Florovsky și „deciziile de fond” ale actualului Pontefice Romano, depășind o lectură prea istorică a locului Sfinților Părinți.

Traducere din limba italiană: Drd. Victor Constantin Măruțoiu

<sup>40</sup> Cf. BENEDETTO XVI, *Discorso nell'Aula Magna dell'Università di Regensburg (12-IX-2006)*. În Sala Stampa Vaticana a precizat că discursul acesta nu este destinat interiorului activității obișnuite al magisteriului al Sommo Pontefice, găsindu-se mai mult în cadrul părerilor personale manifestate într-un discurs academic.



# În spiritul învățăturii „Sfinților și de Dumnezeu purtătorilor noștri Părinti”

**Mircea BASARAB**

Parohia „Nașterea Domnului” München  
M.Basarab@gmx.net.

Apelul la învățătura înaintașilor a marcat de la început atât interpretarea Sf. Scripturi cât și formularea sau definirea învățăturii de credință. Prin acest apel se manifestă continuitatea și fidelitatea cu originile. Până la primul Sinod Ecumenic (Niceea, 325), scriitorii bisericesci căutau consensul afirmațiilor lor cu învățătura și tradiția apostolică. Din acest motiv, referirea la începutul propovăduirii Evangheliei și la cercul apostolilor sau al ucenilor acestora a marcat afirmațiile și declarațiile de credință din primele trei secole ale istoriei creștinismului. În fond, această metodă urma exemplul biblic. Sf. Ap. Pavel deja, în Faptele Apostolilor, conduce delegația Bisericii din Antiohia la Ierusalim, pentru a consulta sfatul apostolilor cu privire la forma de primire a păgânilor în creștinism. Sinodul apostolic (FA 15) oferă soluția și, de asemenea, statuează exemplul pentru viitor de felul în care aceasta trebuia găsită. Clement Romanul sublinia și el, la sfârșitul secolului I, importanța apostolilor ca unii care au primit direct de la Hristos Evanghelia și prin aceasta autoritatea de a o propovădui și de a o interpreta<sup>1</sup>. Papias al Ierapolei era interesat, așa cum reiese din relatarea lui Eusebiu de Cezareea, să asculte pe cei ce au trăit în imediata apropiere a apostolilor<sup>2</sup>. Spre sfârșitul secolului II, Sf. Irineu face apel la „apostolii care au primit autoritatea (exousian, potestatem) de la Iisus pentru a predica Evanghelie”<sup>3</sup>. Același Sf. Părinte afirma: „noi apelăm la tradiția care vine de la apostoli și care datorită succesiunii prezbiterilor se păstrează în Biserică (quae successiones presbyterorum in Ecclesiis custoditur)”<sup>4</sup>. Pentru a concretiza acest lucru, episcopul de Lion aduce exemplul Bisericii Romei, afirmând: „Tradiția pe care ea o detine de la apostoli și credința pe care o vestește oamenilor a ajuns până la noi prin succesiunile episcopilor”<sup>5</sup>. Succesiunea episcopilor din Bisericele apostolice constituia garanțul autorității învățăturii apostolice. Conduși de acest principiu, dacă apărarea vreo controversă, rezolvarea ei impunea apelul „la Bisericile cele mai vechi, acelea în care au trăit apostolii pentru a primi de la ele învățătura exactă asupra chestiunii în cauză”<sup>6</sup>.

Cu deosebită satisfacție, Sf. Irineu amintea pe Sf. Policarp, așezat de apostoli episcop în Biserica din Smirna, pe care l-a văzut și ascultat. Despre acest ucenic al apostolilor, care a trăit cu mulți dintre cei ce L-au văzut pe Domnul, Sf. Irineu mărturisea că „propovăduia întotdeauna ceea ce a învățat de la apostoli, învățătura care este, de asemenea, cea pe care o transmite Biserica și care este singura adevărată” (quae et Ecclesiae tradidit et sola sunt

<sup>1</sup> Sf. Clement Romanul, *Către corineni* 42,1–4, PSB 1, p. 67–68.

<sup>2</sup> Eusebiu al Cezareei, *Hist. Eccl.* III, 39, trad. românească, PSB 13, p. 142.

<sup>3</sup> Sf. Irineu, *Adv. haer.* III,1,1, Sources chrétiennes 211, p. 21.

<sup>4</sup> *Ibidem*, III,2,2, SC, p. 27.

<sup>5</sup> *Ibidem*, III,3,2, SC, p. 33.

<sup>6</sup> *Ibidem*, III, 4,1, Sc, p. 47.

vera)<sup>7</sup>. Clement Alexandrinul amintea și el de „Tradiția cea adevărată, care vine direct de la sfintii apostoli, de la Petru, Iacob, Ioan și Pavel, tradiție transmisă din tată în fiu”<sup>8</sup>.

Referindu-se la Bisericile apostolice, Tertulian împărtășea convingerea că Bisericile întemeiate de apostoli au păstrat învățatura propovăduită prin viu grai sau transmisă mai târziu prin epistole<sup>9</sup>. Deci, referința lui Tertulian la învățatura Bisericilor apostolice se baza pe certitudinea că aceste Biserici păstrează „ceea ce au primit de la apostoli, iar apostolii de la Hristos și Hristos de la Dumnezeu”<sup>10</sup>. În același sens se exprima, ceva mai târziu, dar tot în secolul III, Origen declarând și el că „adevărul de crezut este cel care nu se abate cu nimic de la Tradiția bisericească și apostolică”<sup>11</sup>. Scriitorii bisericești și apologeți din secolele II și III se refereau la Tradiția apostolică, aceasta constituind norma de credință (regula fides, canonul) pe care o interpretau și la care fac apel pentru propovăduirea creștinismului.

După Sinodul Ecumenic de la Niceea (325) și în legătură cu participanții la această întunire apare noțiunea de Părinte/Părinti, care se bucurau de o autoritate deosebită. Aceștia apăreau ca interpréti autentici și autorizați ai Tradiției apostolice, formulările lor reprezentând ghidul după care trebuia să se conducă Biserica universală. Eusebiu al Cezareei își începe *Istoria bisericească* mărturisind că dorește să consemneze, în scris, pe urmășii apostolilor până la cei contemporani lui, menționând evenimentele mai însemnante ca și pe conducătorii diecezelor importante și pe cei care s-au străduit cu propovăduirea Evangheliei prin viu grai sau prin scris<sup>12</sup>. Întâlnim în această afirmație atât grijă pentru succesiunea episcopilor, cât și principiul succesiunii învățăturii creștine, prin intermediul învățătorilor sau al didascalilor, care asigura transmiterea nefalsificată a învățăturii apostolice<sup>13</sup>. Prima categorie a „urmășilor sfintilor apostoli” indica, în expunerea eusebiană, pe cei care se ocupau cu „treburile diecezelor”, în timp ce cea de a doua grupă, a „învățătorilor” se referea la cei care „în cadrul fiecăruia neam au fost preocupați cu propovăduirea ... cuvântului dumnezeiesc”. Cele două aspecte ale succesiunii apostolice stau la baza noțiunii de „Părinte și învățător al Bisericii”, care de multe ori, fără însă să constituie o regulă, erau îndeplinite de una și aceeași persoană. Adversarii sfântului episcop Policarp al Smirnei îl numeau pe acesta „învățătorul Asiei, părintele creștinilor”<sup>14</sup>.

Dar, aşa cum afirmam deja, secolul IV, după Sinodul I Ecumenic de la Niceea aduce date mai exakte în legătură cu noțiunea de Părinti ai Bisericii. Sf. Atanasie cel Mare face apel la „Părinții de la Niceea” (Patres Nicaenae), arătând că aceștia au învățat, cu privire la consubstanțialitatea Fiului cu Tatăl, ceea ce au afirmat deja Theognost, acest virum eruditum (ανηρ λόγιος), Dionisie al Alexandriei, Dionisie, episcopul Romei și „laboriosul Origen”<sup>15</sup>. Cu alte cuvinte, Părinții de la Niceea au definit ceea ce de la început a fost transmis de martorii oculari și slujitorii Cuvântului, și aceasta este mărturisirea adevărată a Bisericii universale<sup>16</sup>. Episcopul Alexandriei mărtuirisea că deoființarea Fiului cu Tatăl a fost tran-

<sup>7</sup> *Ibidem*, III, 3.4, SC, p. 47.

<sup>8</sup> Clement Alexandrinul, *Stromata* I,11.3 trad. rom. PSB 5, p. 17.

<sup>9</sup> Tertulian, *De praescriptione haereticorum* XXI, 3–4, trad. rom. PSB 3, p. 152; XXXVI, 1 PSB nr. 3, p. 164.

<sup>10</sup> *Ibidem*, XXI, 3–4, PSB 3, p. 152. Aceeași opinie o întâlnim și la Clement Romanul, 1 Cor 42,1, PSB 1, p. 67.

<sup>11</sup> Origen, *De principiis* PG 11,116.

<sup>12</sup> Eusebiu al Cezareei, *Hist. Eccl.* I,1,1, PSB 13, p. 29.

<sup>13</sup> Michael Fiedrowicz, *Theologie der Kirchenväter. Grundlagen frührchristlicher Glaubensreflexion*, Herder, Freiburg i.B., 2007, p. 258.

<sup>14</sup> *Martiriul Sf. Policarp* 12,2, trad. rom. PSB 11, p. 31.

<sup>15</sup> Sf. Atanasie cel Mare, *De decretis Nicaenae synodi* 25, PG 25,459.

<sup>16</sup> *Ibidem*, PG 25,467.

smisă „de la Părinți la Părinți” (a Patribus ad Patres – εκ πατέρων εις πατέρας)<sup>17</sup>, până a ajuns la sinodalii de la Niceea. De notat este faptul că pentru Sf. Atanasie cei patru precurzori amintiți ai primului Sinod Ecumenic sunt numiți Părinți. Despre credința Părinților întruniți la Niceea, Sf. Atanasie amintește și în Epistola sa adresată episcopilor din Egipt și Libia<sup>18</sup>. Același Sfânt Părinte sublinia faptul că „credința Bisericii universale a fost dată de Domnul, au propovăduit-o apostolii și au păzit-o Părinții”<sup>19</sup>.

Sf. Vasile cel Mare, în corespondența sa, amintește de credința redactată de Sfinții Părinți, întruniți la Niceea și de respectul cuvenit acesteia<sup>20</sup>. A socotit opinia proprie mai presus de cea a Sfinților Părinți și refuzul de a-i urma erau socotite de Sf. Vasile „o atitudine vrednică de condamnat”<sup>21</sup>. În florilegiul său din capitolul 29 al *Tratatului Despre Sfântul Duh*, Sf. Vasile amintește 13 nume (începând cu Sf. Clement Romanul și până la contemporanul său, un bărbat din Mesopotamia) la care adaugă și un imn liturgic, dar pe niciunul nu-l numește Părinte bisericesc, deși amintește de vechimea lor respectabilă, sfințenia vieții multora dintre ei ca și de faptul că sunt considerați stâlpi ai Bisericii. Pe cei ce au primit imnul Lumină lină în cultul Bisericii îi numește „părinții noștri” (τοὺς πατράσιν ημῶν), dar acest apelativ este diferit de cel de „Părinții de la Niceea” cu care ne-a obișnuit același autor al Epistolelor amintite.

Odată cu Sinoadele Ecumenice, formula Sfinții Părinți primește o consacratare deosebită și o autoritate indisutabilă. Sinodul II Ecumenic, prin Epistola episcopilor adunați în Constantinopol, adresată papei Damasus menționa că aceștia „au rămas la credința evanghelică, hotărâtă de cei 318 Părinți de la Niceea Bitiniei”<sup>22</sup>. Canonul 1, de la același Sinod Ecumenic afirmă „Sfinții Părinți, cei adunați în Constantinopol au hotărât să nu înlăture credința celor trei sute optsprezecetă Părinți adunați la Niceea Bitiniei”<sup>23</sup>. Tot așa și Părinții de la Sinoadul al III-lea Ecumenic (Efes, 431), prin hotărârea Sinodului din 22 iulie se declară solidari „cu credința Părinților întruniți în Niceea și care a fost hotărâtă cu ajutorul Duhului Sfânt”<sup>24</sup>. Sinodalii de la Calcedon (451) utilizau formula devenită apoi clasică: „urmând Sfinții Părinți”<sup>25</sup>, iar în canonul 28 al Sinodului IV Ecumenic se afirmă: „urmând între totul orânduirilor (hotărârilor) Sfinților Părinți...”, manifestându-se prin această hotărâre unitatea de vederi cu cei ce au condus destinele Bisericii, „cu cei 150 episcopi preaiubitori de Dumnezeu” adunați la cel de al doilea Sinod Ecumenic. Sinodul V Ecumenic (Constantinopol, 553), în ședința contra „celor trei capitole”, numește pe Părinții întruniți în cele patru Sinoade Ecumenice „Sfinți Părinți”<sup>26</sup>. Tot cu această ocazie, cei întruniți în sinod mărturisesc că păstrează credința pe care Domnul Iisus Hristos a dat-o prin apostolii Săi sfintelor Biserici și „Sfinților Părinți și Învățători ai Bisericii, care au urmat apostolilor”<sup>27</sup>. Părinții întruniți la acest Sinod sunt hotărâți să păstreze credința celor 318 Sfinți Părinți

<sup>17</sup> Ibidem, PG 25,466.

<sup>18</sup> Sf. Atanasie cel Mare, *Epistola ad episcopos Aegypti et Libyae*, PG 25,555.

<sup>19</sup> Sf. Atanasie cel Mare, *Epistola I-a către Serapion*, PG 26, trad. rom. PSB 16, XXVIII, p. 58 și XXXIII, p. 65.

<sup>20</sup> Sf. Vasile cel Mare, *Epist.* 125,1, PSB 12, p. 304; *Epist.* 140,2; PSB 12, p. 328; *Epist.* 51,2, PSB 12, p. 215.

<sup>21</sup> Sf. Vasile cel Mare, *Epist.* 52,1, PSB 12, p. 216.

<sup>22</sup> *Epistula constantinopolitani concilii ad papam Damasum et occidentales episcopos*, în Dekrete Ökumenischen Konzilien, G. Alberigo u. Anderen, ed. III-a, p. 28.

<sup>23</sup> Ioan N. Floca, *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, Sibiu, 1991, p. 61.

<sup>24</sup> *Dekrete der Ökum. Konzilien...*, p. 65.

<sup>25</sup> Ibidem, p. 86.

<sup>26</sup> Sententia adversus „tria Capitula”, Dekrete der Ökum. Konzilien... p. 108.

<sup>27</sup> Ibidem, p. 108.

adunați la Niceea, a celor 150 adunați în Constantinopol, a celor 200 Sfinți Părinți convocați în Efes (431), precum și a celor 630, care s-au adunat în Calcedon (451). Sentința pronunțată în Constantinopol (553) s-a făcut pentru că cei vinovați de erzie „nu se interesează nici de judecările lui Dumnezeu, nici de cuvintele apostolilor sau de Tradiția Părinților”<sup>28</sup>.

Sinodul VI Ecumenic de la Constantinopol (680/681) condamnă erzia monotelită, iar cei 174 de Părinți sinodali au respins drumul rătăcirii, acceptând pe cel drept al „sfinților și recunoșcuților Părinți, urmând”... plini de venerație în toate punctele pe cei 318 Părinți adunați la Niceea,... pe cei 150 de bărbați iluminati de Dumnezeu, pe cei 200 bărbați sfinti strânsi în Efes, pe cei 600 Părinți inspirați de Dumnezeu, întruniți în Calcedon și pe cei întruniți la al cincilea sfânt sinod. Prin astfel de formule și mărturisiri se afirma consensul hotărârilor sinodale cu înaintașii considerați iluminati sau „inspirați de Dumnezeu Sfinți Părinți”.

Interesant apare pentru tema noastră și canonul 1 al Sinodului Trulan (692), prin care se mărturisește, din nou, unitatea de vederi cu credința și hotărârile Sinoadelor Ecumenice anterioare (I-VI), sinodali fiind numiți „Sfinți și fericiți Părinți”, de „Dumnezeu purtători Părinți”, „aleși Părinți”, „luminători în lume, care au strălucit în Biserica lui Dumnezeu”. Canonul 2 al aceluiași sinod hotărâște întărirea canoanelor aşezate până acum „de către sfinții și fericiții noștri Părinți” întruniți în Sinoadele Ecumenice, dar și în cele locale din Ancira, Neocezarea, Gangra, Antiohia Siriei, Laodiceea, Sardica, Cartagina precum și cu unele canoane ale unor Părinți. Între aceștia din urmă sunt amintiți Teofil al Alexandriei, Petru al Alexandriei, Dionisie al Alexandriei, Grigorie Taumaturgul, Atanasie cel Mare, Vasile cel Mare, Grigorie de Nisa, Grigorie de Nazians, Amfilochie al Iconiei, Timotei, Teofil și Chiril arhiepiscopi ai Alexandriei, Ghenadie al Constantinopolului, Ciprian al Cartaginei. Prin această mențiune avem o mărturisire sinodală ecumenică referitoare la unii dintre Sfinții Părinți. Pe alții Părinți îi găsim menționați cu diferite ocazii fie în horosul sau canoanele sănctionate de Sinoadele Ecumenice, fie în cele locale, care au fost preluate de Sinoadele Ecumenice.

În Horos-ul Sinodului VII Ecumenic, Părinții sinodali declară că „urmează învățătura dată de Dumnezeu sfinților noștri părinți și Tradiției Bisericii universale”<sup>29</sup>. Aceste mărturisiri de fidelitate, manifestate în formulele amintite, le vom întâlni și în formulele ce au urmat Sinoadelor Ecumenice, în mărturisirile de credință din secolul XVII ca și în mărturisirile de credință ulterioare sau în hotărârile sinoadelor Bisericilor Ortodoxe actuale. Este evident că începând cu primul Sinod Ecumenic denumirea Sfinți Părinți apare ca o categorie aparte de transmitere și aprofundare a învățăturii apostolice și prin aceasta ca o autoritate indisutabilă în privința învățăturii creștine venite de la Hristos prin apostolii Săi.

În urma acestor relatari s-ar părea că noțiunea de „Părinți și Învățători ai Bisericii”, pe scurt Părinții Bisericii sau Sfinții Părinți viza pe un episcop și învățător, care participa prin intermediul sinoadelor sau al lucrărilor personale la elucidarea și definirea unei învățături într-o epocă de criză teologică. Adevarul este că denumirea de Părinte a fost atribuită și unor persoane care n-au luat parte la sinoade (Sf. Vasile cel Mare, Sf. Ioan Hrisostom) sau care n-au fost episcopi (Sf. Maxim Mărturisitorul, Sf. Ioan Damaschin, Sf. Simeon Noul Teolog), ci diaconi (Sf. Eferem Sirul) sau laici (Sf. Iustin Martirul și Filosoful, Sf. Nicolae Cabasilă).

Interesat în mărturisirea credinței celor „318 Sf. Părinți de la Niceea”, deveniți între timp o autoritate incontestabilă, la care se refereau sinoadele ca și cei mai cunoscuți Părinți se arată și Sf. Chiril al Alexandriei. În scrierea acestuia, adresată Patriarhului Ioan al

<sup>28</sup> Ibidem, p. 110.

<sup>29</sup> Ibidem, p. 135.

Antiohiei, în februarie sau martie 433, găsim elemente foarte importante pentru tema noastră. Epistola conține și un important citat dintr-o scrisoare adresată de episcopiei antiohieni lui Chiril. Aceștia mărturisesc că poziția lor teologică, cu privire la Maica Domnului, nu este un adaoș, ci o explicație așa cum ei au înțeles-o și au primit-o de la început din „Sfânta Scriptură și din Tradiția Sfintilor Părinți, fără să adauge ceva la mărturisirea de credință a Sf. Părinți de la Niceea”<sup>30</sup>. După reproducerea acestui citat, Chiril se apără contra defaimătorilor săi cu privire la învățătura despre Sf. Fecioară ca Născătoare de Dumnezeu. El, de asemenea, mărturisește că la baza concepției sale despre Născătoarea de Dumnezeu stă credința rezultată din Sf. Scriptură și învățăturile Sf. Părinți, îndeosebi ale Sf. Atanasie, subliniind că „nici noi nu permitem ca credința stabilită la Niceea în timpul acela de Părinții adunați sau Simbolul credinței să fie zdruncinate de către unii într-o oarecare formă”<sup>31</sup>. Ambele poziții mărturisesc fidelitatea lor față de Sf. Scriptură și hotărârile Sf. Părinți, în deosebi a celor de la Niceea. Între Părinții Bisericii un loc deosebit îl ocupă Sf. Atanasie, pe care îl întâlnim citat în unele din canoanele Bisericii sau în corespondența unor ierarhi din secolele IV și V.

Vincentiu de Lerin, la trei ani după Sinodul de la Efes (431), menționa că în lipsa unei hotărâri sinodale, deciziile Părinților sunt foarte importante. În acest caz, Părinții Bisericii trebuie selecționați după anumite criterii și anume: cei care au stăruit în unitatea comuniunii de credință, dovedindu-se a fi învățători de încredere și care au trăit în armonie cu învățătura de credință a Bisericii<sup>32</sup>. Tot Vincentiu de Lerini afirma că la Sinodul III Ecumenic s-au citit mărturii ale credinței luate din diferiți Părinți ai Bisericii, pe care-i amintește cu numele: Sfinții Petru, Atanasie, Teofil și Chiril, episcopii Alexandriei, apoi Sfinții Grigorie de Nazians, Vasile cel Mare, Grigorie de Nisa, Sfinții Felix și Iulius, episcopii Romei, Sf. Ciprian al Cartaginei și Ambrozie al Milanului. La aceștia istoria sinodului amintit mai adaugă pe Aticus al Constantinopolului, urmașul Sf. Ioan Hrisostom și Amfilohie de Iconiu, socotindu-i pe toți învățători, sfătuitori, martori și judecători, care în materie de credință trebuie ascultați și urmați<sup>33</sup>. De remarcat este faptul că cea mai mare parte a Părinților citați vor face parte și din lista celor amintiți în canonul 2 al Sinodului V–VI Ecumenic (Trulan, 692), ceea ce dovedește receptarea lor de către Marea Biserică. Observăm și aici ca și în florilegiul Sf. Vasile din *Tratatul Despre Sfântul Duh*, capitolul 29, tendința ca Părinții citați sa ocupe un spațiu geografic cât mai întins, reflectând pe această cale universalitatea afirmațiilor de credință.

După Sinodul IV Ecumenic (Calcedon, 451), Leon cel Mare, episcopul Romei se adreseză, printr-o scrisoare, datată în 21 martie 453, sinodului amintind că a aprobat „din toată inima” întărirea credinței făcută la Calcedon. Si de data aceasta sunt menționate „dispozițiile Sfintilor Părinți de la Niceea, care trebuie respectate, pentru că orice se abate de la canoanele Părinților nu este valabil”. În finalul scrisorii, Leon ca reprezentant al scaunului apostolic de la Roma declară că respectă cu tărie aceste reguli și cu „ajutorul lui Dumnezeu el este un apărător al credinței Părinților și ale canoanelor catolice (universale)”<sup>34</sup>. Din aceste scurte expuneri apare că atât hotărârile dogmatice și canonice ale Sinoadelor Ecume-

<sup>30</sup> Sf. Chiril al Alexandriei, *Epistola 39, Scrisoarea de pace către Ioan al Antiohiei* PG 77, 1173, trad. germană Bibliothek der Kirchenväter, Übersetzung von O. Bardenhewer, München 1935, p. 102. Această scrisoare a ajuns și la Sinodul IV Ecumenic de la Calcedon (451), fiind recepționată de către acesta și recomandată de către sinodali Bisericiilor.

<sup>31</sup> *Ibidem*, PG 77, 177, trad. germ. cit., p. 105–106.

<sup>32</sup> Vincentiu de Lerin, *Commonitorium II*, 28.29; I, 28.39, BKV, p. 69,72.

<sup>33</sup> *Ibidem*, I,30, trad. cit., p. 74–75.

<sup>34</sup> *Brief* 114, PL 54,1027–1031; ACO II, ed. Schwartz, Berlin, 1914, p. 270–271.

nice, cât și lucrările personale sau corespondența Părinților distinși din această perioadă subliniau convingerea importanței declarațiilor Părinților, care trebuiau urmate.

La o încercare de a rezuma cele expuse până aici putem afirma că până la Sinoadele Ecumenice, demonstrația adevărului învățăturii creștine s-a bazat pe referirea la Tradiția apostolilor ca la o autoritate de necontestat. Această moștenire apare sub forma succesiunii episcopilor (*successiones episcoporum*) și a succesiunii de credință (*successio doctrinae*), ambele provenind de la Hristos prin apostoli. Succesiunea învățătorilor își are originea în timpul apostolilor, în rânduiala de care vorbește Sf. Apostol Pavel corinenilor: „Pe unii i-a pus Dumnezeu în Biserică întâi apostoli, al doilea profeti, al treilea învățători...” (1 Cor 12,28). Ultimii, învățătorii aveau misiunea de a aprofunda și fixa învățătura apostolică în comunitate. De fapt, harisma apostolică, unică a dispărut la sfârșitul secolului I, iar profetii în cursul celui de al doilea. Dintre aceste harisme de origine apostolică, cea a învățătorilor-didascali a dăinuit cel mai mult și a ocupat un loc important în Biserică. De aceștia vorbește Sf. Irineu, când face apel, în repetate rânduri, la grupul de „prezbiteri/bâtrâni”, ucenici ai apostolilor, care reprezentau o autoritate de referință în transmiterea învățăturii apostolice<sup>35</sup> și pe care-i amintește în alte locuri cu numele<sup>36</sup> ca fiind ucenici ai apostolilor sau ucenici ai ucenicilor apostolilor<sup>37</sup>. Clement Alexandrinul<sup>38</sup> se referă, de asemenea, la învățătorii care au transmis tradiția apostolică, iar Eusebiu de Cezareea<sup>39</sup> menționează scrisorile lui Iustin Martirul, Miltiade, Tatian, Clement Romanul, Melito, Irineu care au adus reale servicii cu privire la propovăduirea „cugetării bisericești” (φρονημα εκκλεσιαστηκα). Aici putem adăuga serviciile pe care le-au adus și lucrările altor apologeti și scriitori bisericești, amintiți de Eusebiu al Cezareei, între care Origen ocupă un loc deosebit.

Tot atât de adevărat este și faptul că pînă la afirmația Sf. Pavel, adresată corinenilor (1 Cor 4,15), unde Apostolul se consideră părintele lor în Hristos, episcopul și preotul, ca păstori spirituali erau considerați părinți, pentru că participau, pe cale sacramentală și, într-o oarecare măsură și didactică la filiația divină a păstoritilor<sup>40</sup>. Clement Alexandrinul consideră că „ne sunt părinți cei care ne-au învățat credință”<sup>41</sup>, iar Ierusalimul lui, în epistola adresată lui Origen, vorbește despre Panten și Clement, profesori comuni, numindu-i „fericiți părinți”<sup>42</sup>. Învățătorul este considerat ca de altfel și în literatura pagână a timpului mentorul spiritual, care contribuie la nașterea spirituală a ucenicului<sup>43</sup>.

Din aceste motive, astăzi este acceptat faptul că până la Sinodul I Ecumenic nu putem vorbi de Sfinți Părinți sau de Părinții Bisericii, ca o categorie aparte, ca păstori și interpréti ai Tradiției apostolice, ci, mai degrabă, în primele trei secole, numele de Părinte/Părinți era folosit în sensul de învățător-didascăl al Evangheliei, acesta fiind laic sau cleric, sau de păstor, referindu-se la persoane din cler, care pe cale sacramentală, din apă și din Duh, au devenit părinți spirituali ai păstoritilor lor. Această distincție, referitoare la paternitatea pastorală și didactică a păstorului și învățătorului, o găsim reflectată chiar la începutul *Isto-*

<sup>35</sup> Sf. Irineu, *Adv. haer.* V,5,1; V,33,3, V, 36, 1–2; SC 153, p. 65; p. 417.

<sup>36</sup> *Ibidem*, III,34,4; V, 33,4 (Policarp); V,33,3 (Papias); V,28,4 (Ignatie al Antiohiei), III;3,3 (Clement Romanul), IV, 20,1–2 (Hermas), IV,6,2; V,26,2 (Iustin Martirul).

<sup>37</sup> M. Fiedrowicz, *op. cit.*, p. 257.

<sup>38</sup> Clement Alexandrinul, *Protr.* 113,1; *Stromata* I,11,3, PSB 5, p. 39.

<sup>39</sup> Eusebiu al Cezareei, *Hist. Eccl.* V,28,4–6, PSB 13, p. 220.

<sup>40</sup> André de Halleux, *Pourquoi les Églises ont-elles besoin aujourd’hui d’une théologie patristique?*, în *Les Pères de l’Église au XXe siècle. Histoire – Littérature-Théologie*, Cerf, Paris 1997, p. 152.

<sup>41</sup> Clement Alexandrinul, *Stromata* I,1,3, PSB 5. p. 11–12.

<sup>42</sup> Eusebiu al Cezareei, *Hist. Eccl.* VI, 14,8–9, PSB 13, p. 238–239.

<sup>43</sup> Theodor Nicolaou, *Teologie și cultură*, Cluj-Napoca, 2001, p. 8.

riei bisericești, opera lui Eusebiu al Cezareei<sup>44</sup>, care subliniază intenția autorului de a consimna succesiunea episcopilor din diocezele mai importante și, de asemenea, succesiunea învățăturii apostolice, asigurată de cei ce s-au străduit în propovăduirea, pe cale orală sau scrisă, a cuvântului lui Dumnezeu.

După Sinodul I Ecumenic, cele două aspecte ale succesiunii apostolice, pastoral și didactic (*successio episcoporum* și *successio doctrinae*) apar adeseori întrupate în una și aceeași persoană. Ierarhi de prim rang strălucesc prin opera și lucrarea lor ca învățători remarcabili, cumulând, în mod minunat, activitatea pastorală cu cea didactică, ceea ce le-a atras denumirea de Sfinți Părinți și Învățători ai Bisericii<sup>45</sup>. Aceștia fie că au participat la dezbatările Sinoadelor Ecumenice, fie că au fost autorii unor opere de referință din care s-au inspirat sinodalii, au marcat teologia și evoluția ei din perioada sinoadelor și au intrat în istoria creștinismului ca Sfinți Părinți și Învățători ai Bisericii. Memoria Bisericii i-a păstrat sub diferite nume: Fericiti Părinți, Sfinți Părinți, Părinți ai Bisericii, de Dumnezeu purtători Părinți, care au luminat lumea și alte asemenea apelative, prin care acești bărbăți au fost desemnați și care au activat în timpuri de criză, apărând Tradiția apostolică în fața ereriei, aprofundând-o și oferind contemporanilor răspuns potrivit pe care aceștia îl aşteptau. Ei au fost ierarhi, preoți, diaconi, simpli monahi sau laici, care s-au impus prin opera lor atenției sinodalilor sau au participat la hotărârile dogmatice și disciplinare ale acestora sau au fost citați de Sfinți Părinți recunoscuți de Biserică. Majoritatea lor au fost păstori și învățători cumulând cele două funcții, care în primele trei secole adeseori au fost deținute de persoane diferite. Sf. Atanasie cel Mare, Sf. Vasile cel Mare, Sf. Grigorie de Nazians, Sf. Grigorie de Nisa, Sf. Amfilohie de Iconiu, Sf. Chiruil al Alexandriei, Sf. Chiril al Ierusalimului, Sf. Ambrozie, Sf. Ciprian, sunt doar câteva nume dintre multele personalități ale Bisericii, care au devenit simbolul simbiozei dintre cele două funcții: Părinți și Învățători.

Teologia occidentală<sup>46</sup> a fixat următoarele criterii, după care scriitorii bisericești au fost selectați și declarați Părinți ai Bisericii: *doctrina orthodoxa, sanctitas vitae, approbatio ecclesiae și anitiquitas*. Aceste patru caracteristici, pe care le găsim în mare parte și la Sf. Vasile<sup>47</sup> ca și la Vincențiu de Lerin<sup>48</sup> sunt acceptate și de patrologii români<sup>49</sup>. În schimb, teologii greci contemporani consideră o lărgire a acestor caracteristici drept necesară<sup>50</sup>.

Cu referire la perioada în care au activat Sf. Părinți, opinile cercetătorilor diferă. Pentru unii aceasta s-ar reduce la secolele IV-V<sup>51</sup> sau se încheie în Apus cu Isidor de Sevilla (+636), iar în Răsărit cu Sf. Ioan Damaschinul (+749). În acest caz, ce sunt pentru noi Părinții de la Sinodul VII Ecumenic (787)? Vom putea refuza apelativul de Sf. Părinte pentru Sf. Simion Noul Teolog, Teodor Studitul, Sf. Grigorie Palama, sau cum vom socoti pe Nicolae Cabasila, Nicodim Aghioritul sau marii trăitori ai credinței creștine, pe Părinții pustiului, adică pe cei care au trăit și experiat credința formulată de Sf. Părinți, dând naștere spiritualității creștine? Sunt întrebări care se pun astăzi tot mai frecvent și insistent, fapt pentru

<sup>44</sup> Eusebiu al Cezareei, *Hist. eccl.* I,1, PSB 13, p. 29.

<sup>45</sup> Sinodul V ecumenic, „Sententia adversus «tria Capitula»”, în Dekrete der Ökumenischen Konzilien...p. 110.

<sup>46</sup> Otto Bardenhewer, *Geschichte der altchristlichen Literatur*, Freiburg i.B. 1902, p. 41; B. Altaner – A. Stüber, *Patrologie*, Herder, ed. 7, Freiburg, Basel, Wien 1966, p. 4.

<sup>47</sup> Sf. Vasile cel Mare, *Despre Sfântul Duh*, cap. 29, PSB 12, p. 84u.

<sup>48</sup> Vincențiu de Lerin, *Common.* I,28, PL 50,675.

<sup>49</sup> I.G. Coman, *Patrologie*, vol. 1, București, 1987, p. 36–37; Constantin Voicu, *Patrologie*, vol. 1, București, 2009, p. 18.

<sup>50</sup> Th. Nicolaou, *op. cit.*, p. 10–11; St. G Papadopoulos, *Patrologie*, vol. I, București, 2006, p. 71–72.

<sup>51</sup> H. Fr. von Campenhausen, *Die griechischen Kirchenväter*, Stuttgart, 1956, p. 12 la St. Papadopoulos, *op. cit.*, p. 75.

care unii înclină să nu limiteze epoca Părinților Bisericii la aşa numita perioadă patristică, restrânsă istoric la perioada Sinoadelor Ecumenice, ci consideră că Duhul Sfânt, cel care a inspirat pe Sfinții Părinți în perioada Sinoadelor Ecumenice, este și astăzi prezent și activ în Biserică, motiv pentru care ar trebui să lăsăm deschisă perioada de selectare a Părinților Bisericii<sup>52</sup>.

De asemenea, nu trebuie să uităm că datele convenționale și necesare în teologia de școală sunt relative în ceea ce privește viața Bisericii, care nu se lasă încorsetată de criteriile de metodologie, pe care dorim noi să i le impunem. Încă odată se observă cât de necesară este o opinie care să permită vieții bisericești să se desfășoare după legile ei proprii. Dacă Biserica și teologia consideră că una sau alta dintre personalitățile ei spirituale poate fi declarată ca Sfânt Părinte, ce criterii de metodologie școlară se pot opune unei astfel de recepții? Până și cele patru criterii, de care am amintit mai sus și care se bucură de multă audiență interconfesională sunt considerate subiective și din acest motiv trebuie privite în consecință. Din motivele amintite considerăm că limita temporală de activitate a Părinților Bisericii ar trebui privită cu mai multă flexibilitate, acceptându-se și alte criterii referitoare la apelativul de Sf. Părinte decât cel legat de o anumită dată istorică. Din păcate, Biserica Ortodoxă nu are o listă completă a Sf. Părinți sau a ceea ce manualele noastre de școală numesc Scriitori bisericești ca grupă distinctă față de primul apelativ. Ele oferă câteva nume din ambele categorii, dar care sunt departe de a acoperi întreaga listă a autorilor. Doctorii Bisericii, Scriitori bisericești, Scriitori creștini sunt tot atâtea categorii de a împărți, dintr-o dorință didactică explicabilă și necesară, bărbații care s-au impus în istoria Bisericii. Toate aceste categorisiri sunt însă relative pentru că deși noțiunea de Sf. Părinte al Bisericii s-a impus după Sinodul I Ecumenic, Biserica a receptat în această categorie și pe mulți din precursorii Sinoadelor Ecumenice. Ce vom spune despre Sf. Clement Romanul, Sf. Ignatie al Antiohiei, Sf. Dionisie al Corintului, „Învățătorul sobornicesc”, Sf. Iustin Martirul, Sf. Irineu „teologul Sf. Tradiții”<sup>53</sup>, Sf. Hipolit, Clement Alexandrinul, Metodiu de Olimp, Sf. Ciprian și după mulți chiar Origen. Listele pot fi restrânse sau largite în funcție de fiecare teolog cercetător<sup>54</sup> și apoi, din păcate, și din punct de vedere confesional. Ceea ce considerăm necesar este faptul de a privi critic atât persoanele cât și epoca în care au activat. Or, acest lucru este necesar să-l facem chiar și la unii dintre Sf. Părinți ca să nu mai amintim de cei pe care metodologia de școală i-a numit Scriitori bisericești.

Toate aceste motive ne îndeamnă să considerăm noțiunea de Sf. Părinte și Învățător al Bisericii un concept mult mai general, care trebuie privit într-un cadru istoric mult mai întins, în care ar putea fi incluse noțiuni mai restrânse precum: Părinții apologeti, Părinții secolelor II și III, apologetii, Părinții din perioada Sinoadelor Ecumenice ca și Părinții care au urmat în perioada bizantină sau cea post bizantină. Este vorba, în fond, de toți cei care au marcat prin opera și activitatea lor istoria Bisericii în perioadele de criză ale acesteia și care au intrat în memoria Bisericii ca pietre de hotar ale Învățăturii creștine și vieții spirituale, Părinți ale căror lucrări au influențat gândirea Bisericii și pe care aceasta i-a receptat ca atare. În orice caz, Biserica prin lucrarea ei de receptare, a unuia sau altuia dintre bărbații ei de seamă, membrii ai clerului sau dascăli, este cea care poate recunoaște sau declara pe unul sau altul dintre ei în rândul Părinților și Învățătorilor ei.

<sup>52</sup> G. Florovski, *Biserica, Scriptura, Tradiția*, Ed. Platytera 2005, p. 418–422, Idem, *The Ethos of the Orthodox Church*, The Ecumenical Review, 1960, p. 186–193; A. de Halleux, *art. cit.*, p. 152; Boris Bobrinskoi, *Le renouveau actuel de la Patristique dans l'Orthodoxie*, în *Les Pères de l'Église aux XXe siècle*, Histoire-Littérature-Théologie, L'aventure des Sources chrétiennes, Cerf, 1997, p. 437.

<sup>53</sup> St. G. Papadopoulos, *op. cit.*, 257, 281.

<sup>54</sup> Th. Nikolalou, *art. cit.*, p. 15.

Cercetătorii moderni și contemporani s-au întrebat și continuă să fie preoccupați de valoarea operelor Sf. Părinți pentru viața Bisericii de astăzi. Sunt Sf. Părinți inspirați sau pot greși și cum putem recunoaște o greșeală a lor? Este întreaga opera a unui declarat Sf. Părinte și Învățător al Bisericii de aceeași valoare sau putem găsi și în astfel de cazuri greșeli? Desigur, aici sunt necesare unele precizări. Operele Sf. Părinți aparțin Tradiției bisericești și constituie documente ale acestia, dar ele nu sunt inspirate. Părinții au dat doar mărturie despre credința Bisericii, dar în depunerea acestei mărturii, unul sau altul dintre ei, au putut greși<sup>55</sup>. În această privință este suficient să amintim că Biserica n-a urmat învățările hiliaste ale Sf. Irineu, nici identitatea, care apare la Sf. Atanasie, între ființă și ipostas în învățătură despre Dumnezeu, sau învățătură despre apocatastază întâlnită la Sf. Grigorie de Nyssa<sup>56</sup>. Biserica a receptat din multimea lucrărilor patristice doar pe acelea sau părți ale acestora care reflectă învățătură de credință. Exemplu în această privință rămâne faptul că din multimea cărților ce alcătuia literatura creștină, Biserica a reținut în canonul Noului Testament numai pe cele pe care ea, în urma unor cercetări critice, le-a considerat inspirate. Există deci o lucrare critică de selectare, care însă este istoria Bisericii. După acest criteriu, Părinții însăși au făcut o lectură critică a operelor înaintașilor. Sf. Vasile cel Mare, în florilegiul de care am mai amintit, folosește două citate din Origen cu mențiunea că acesta n-are peste tot o învățătură sănătoasă despre Duhul Sfânt, dar, în unele locuri, mânat de puterea tradiției, are idei conforme cu aceasta<sup>57</sup>. Iată deci, în secolul IV deja, criteriul după care se judecău afirmațiile teologice: conformitatea cu Tradiția Bisericii. Părinții capadocieni îl folosesc pe Sf. Atanasie cel Mare, pe care-l cinstesc ca Sfânt Părinte și Învățător al Bisericii, dar nu-l urmează în afirmațiile sale în legătură cu identitatea dintre ființă și ipostas în Dumnezeu<sup>58</sup>. Am văzut că atât episcopiei antiohieni cât și Sf. Chiril al Alexandriei mărturisesc că poziția lor teologică cu privire la învățătură despre Maica Domnului se sprijină pe Sf. Scriptură și Tradiția Sf. Părinți<sup>59</sup>, care constituau criteriile de orientare în materie de credință.

### Părinții Bisericii și mediul spiritual al timpului

Creștinismul apare și se dezvoltă într-un mediu cultural și religios dominat de filosofia lui Platon (429–347 î. H), Aristotel (384–322), a stoicilor și a neoplatonismului formulat mai întâi de Plotin (204–270) și, mai apoi, de Proclu (410–485). De asemenea, el se confrunta cu iudaismul, gnosticismul, religiile orientale și greco-romane, la care putem adăuga erezii, care s-au dezvoltat din învățătură creștină<sup>60</sup>. Reprezentanții teologiei creștine se folosesc, pentru propovăduirea Evangheliei, de limbajul și cultura timpului, utilizate de cei cărora se adresau și de cei contra cărora se apărau. Un limbaj comun și o cultură comună duce în mod inevitabil la împrumuturi. Nu trebuie uitat nici faptul că mulți din termenii împrumu-

<sup>55</sup> Isidor Todoran, *Scrisori alese. Volum omagial*, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2006, p. 331.

<sup>56</sup> St. G. Papadopoulos, *op. cit.*, p. 43.

<sup>57</sup> Sf. Vasile cel Mare, *De Spiritu Sancto*, 29, SC 17bis, p. 507–509.

<sup>58</sup> Pentru ultima afirmație a se vedea la St. G. Papadopoulos, *op. cit.*, p. 44.

<sup>59</sup> Sf. Chiril al Alexandriei, *Epistola 39*, trad germană BKV, München, 1935, p. 102.

<sup>60</sup> A se vedea literatură în această privință la St. G. Papadopoulos, *op. cit.*, p. 48–57; 126–153; Th. Nikolaou, *Teologie și cultură...p. 31–48*. Rolul filosofiei în Patristica greacă; I.G. Coman, *Patrologie*, vol. I, p. 14–33; J. Breck, *La puissance de la Parole. Une introduction à l'herméneutique orthodoxe*, Cerf, Paris, 1996, p. 56–92; Bertrand de Margerie, *Introduction à l'histoire de l'exégèse, I Les Pères grecs et orientaux*, Cerf, 1980, p. 95u; M. Basarab, *Interpretarea Sf. Scripturi în Biserica Ortodoxă*, Cluj-Napoca, 2005, p. 40–79.

tați într-un proces normal de înculturare a Evagheliei au suferit transformările de rigoare, în multe cazuri primind un sens nou creștin.

Pentru Platon, lumea transcendentală a ideilor, din care a căzut sufletul, reprezintă unica realitate, existența adevărată. Lumea văzută a fost creată după modelul ideilor. Filosofia lui Platon a servit apoi ca model de inspirație pentru exegезa alexandrinilor, care prin Origen și o bună parte din ucenicii lui a subliniat exagerat de mult sensul spiritual al Sf. Scripturi în detrimentul evenimentului istoric, care joacă doar rolul unui mijloc de transmitere a unei realități invizibile, lipsită de o inserție ontologică în istorie. În interpretarea evenimentelor istorice interesa numai descoperirea sensului spiritual, care reprezenta realitatea veșnică<sup>61</sup>. Într-o astfel de vizionare, referitoare la evenimentele biblice și istorice, nu rămânea loc pentru a înțelege întruparea, adică asumarea trupului uman al Mântuitorului și, de asemenea, nici învierea. De fapt, pentru filosofia greacă era greu de înțeles cum poate Dumnezeu să se întrupeze, să suferă, să moară și să învieze. În această privință, confruntarea dintre Sf. Pavel și gândirea greacă, din areopagul Atenei, rămâne un exemplu clasic (FA 17). Practicarea exagerată a alegoriei în exegезa Scripturii și apoi a alegorismului a determinat reacția care a condus la exegезa istorico-filologică a școlii antiohiene, bazată pe realismul istoric al lui Aristotel, iar mai târziu la condamnarea originismului și a lui Origen la Sinodul V Ecumenic (553). Lui Origen i s-a imputat învățătura despre restabilirea universală (apocatastaza), preexistența sufletului și practicarea excesivă a metodei alegorice în interpretarea Sf. Scripturi.

Cu toată influența pe care Platon a exersat-o asupra lui Aristotel, acesta din urmă s-a distanțat de maestrul său, creând și formulând o filosofie pragmatică, în care observarea obiectelor fizice a jucat un rol preponderent. Aristotel a acceptat ideile dascălului său, dar le-a adus în lumea reală. Lucrurile lumii acesteia sunt alcătuite din formă și materie. Lumea nu este o creație a lui Dumnezeu, ci este materie veșnică în stare de „existență virtuală”, care poate primi formă prin ieșirea din starea ei dinamică, luând forma lucrului concret<sup>62</sup>. Forma o primește de la Dumnezeu, care este cel nemîșcat. Pentru Aristotel, rațiunea joacă un rol important, idealul fiind ca omul să trăiască „potrivit rațiunii”, devenind în acest fel virtuos.

Începând cu secolul IV, Aristotel și filosofia lui au influențat teologia creștină, aceasta câștigând chiar o ascendență față de Platon și lumea ideilor lui. În Apusul creștin, Aristotel deține primul loc în încercarea de a exprima teologia prin intermediul filosofiei. În Răsărit, interpretarea școlii exegetice antiohiene a fost influențată de filosofia aristoteliană, adaptând concepția sa realistă, a lumii materiale la istoria biblică. Dumnezeu se revelează în mod concret prin intermediul evenimentelor istorice. Pe această cale, textul biblic și analiza lui filologică și istorică au primit o importanță deosebită. Dar, în această direcție, s-a obsevat și tendința spre un pozitivism istoric (Teodor de Mopsuestia), care refuza interpretarea tipologică a unor pasaje bilice, chiar și în cazul în care acestea au fost interpretate astfel de tradiția apostolică. În realitate, cele două școli exegetice au avut reprezentanți între antiohieni, bunăoară, care au folosit în mod moderat alegoria, iar alexandrinii, prin unii din reprezentanții școlii, au dat importanță textului și evenimentului istoric. Cercetarea exegetică modernă a ajuns însă la concluzia că cele două școli au stat mult mai aproape una de alta, cel

<sup>61</sup> J. Breck, *op. cit.*, p. 50–51.

<sup>62</sup> St. G. Papadopoulos, *op. cit.*, p. 144.

puțin la sfârșitul secolului patru și începutul celui de al cincilea, decât s-a crezut mult timp<sup>63</sup>.

Stoicismul reprezinta o sinteză filosofică, realizată de mai mulți reprezentanți ai timpului, începând cu Zenon (342–270) și până la împăratul filosof Marcus Aurelius (121–180). El are un caracter monist, în care lumea, omul și Dumnezeu formează o unitate, universul. Toate acestea au un caracter somatic, trupesc, dar de intensități diferite și sunt în concepția stoicilor însuflătite, fapt pentru care lumea este considerată rațională, logică și dumnezeiască. Stoicii propovăduiesc „rațiunile seminale (spermatikoi logoi) ale lucrurilor, care pentru teologia creștină au devenit sensurile divine, care subzistă în creații. Morala stoicilor era foarte simplă și constă în modul de a gândi corect, care conduce la faptul corect. Omul, pentru ca să trăiască „potrivit rațiunii, trebuie să se elibereze de patimi și instințe, iar în momentul realizării acestui lucru se va asemăna cu rațiunea universului. În această privință, etica creștină are o asemănare exterioară cu etica stoicilor. Preferința stoicilor pentru filosofia lui Platon este evidentă, dar aceasta a suferit o influență stoică. Între stoici s-au remarcat în afara celor amintiți Seneca (4–65), Panaitios (180–110 î.H.) și Poseidonios (135–40 î.H.), ultimul punând accent pe caracterul mistic al cunoașterii.

Neoplatonismul este un curent filosofic foarte puternic, cu serioase motive religioase, reprezentat într-o primă fază prin Plotin (204–270) și apoi prin Proclu (410–485). Primul este alexandrin prin formă și activează la Roma, în timp ce cel de al doilea, originar din Constantinopol, își desfășoară activitatea în Atena. Neoplatonismul este o formă a Renașterii și a unei noi interpretări a filosofiei platonice, fără ca cea aristoteliană să fie neglijată, dar cu o nouă valoare spirituală, cu justificări necunoscute și uneori chiar opuse filosofiei platonice. A devenit curentul filosofic cel mai larg răspândit în antichitate, motivat de noi date filosofico-religioase. Plotin încearcă o explicație la marile probleme ale lumii, iar teismul accentuat trădează religiozitatea filosofului.

Ca și stoicismul, sistemul plotinic este monist, principiul din care decurg toate fiind Unul, Cel Înalt, Enada, Dumnezeu, care este inexprimabil, nesupus patimii, desăvârșit. Lumea este un rezultat al emanării din Dumnezeu, care nu se micșorează/împuținează din cauza acestei emiteri, pentru că El nu poate pierde nimic din deplinătatea Lui. Dumnezeu este transcendent și deasupra tuturor. El nu poate fi definit decât numai în mod convențional ca bun, desăvârșit, frumos pentru că acest Dumnezeu Unul este bunătatea, desăvârșirea însăși<sup>64</sup>. Mai mult decât oricare alt curent filosofic, neoplatonismul a fost pus în legătură cu creștinismul, dar după părerea lui St. Papadopoulos ne lipsesc încă evaluări suficiente în această privință. În orice caz, acest curent era răspândit în rândurile oamenilor de cultură, punându-și amprenta pe limbajul timpului, obligând în felul acesta pe Părinți nu numai să țină cont de el, ci chiar să-l folosească în exprimarea adevărului evanghelic. Nu este vorba doar de folosirea limbajului neoplătonicilor, ci mai mult de adoptarea unor concepții metafizice, care nu se opuneau Evangheliei și, de asemenea, de împrumuturi referitoare la teologia apofatică.

Ereziile timpului, ca abateri de la ortodoxia Bisericii au creat obligația ultimei de a le analiza și de a oferi răspuns la întrebările și problemele ereticiarilor. În unele cazuri, acestea au lăsat urme asupra unor opere ale Scriitorilor bisericești și uneori chiar asupra unor personalități din viața Bisericii. Ele devin interesante pentru Părinții și Scriitorii bisericești, iar studiul lor ne ajută la înțelegerea unor opere ale Părinților. Părți ale operelor Sf. Atanasie,

<sup>63</sup> Basil Studer, *Die patristische Exegese, eine Aktualisierung der Heiligen Schrift (Zur hermeneutischen Problematik der frühchristlichen Bibelauslegung)* în Revue des Études Augustiniennes 42 (1996), p. 73–74.

<sup>64</sup> St. G. Papadopoulos, *op. cit.*, p. 148u.

bunăoară, ar ridica serioase probleme cu privire la înțelegerea lor, dacă n-am cunoaște opiniiile lui Arie și ale arianismului, pe care episcopul Alexandriei le-a combătut. De asemenea, pentru alexandrini, interpretarea filoniană joacă un rol de prim ordin în înțelegerea operelor lor; după cum teologia capadocienilor este ușor de înțeles prin cunoașterea filosofiei lui Plotin<sup>65</sup>.

Mulți dintre Părinții și Scriitorii Bisericii au fost prin formația lor spirituală filosofi (Aristide, Iustin Martirul, Atenagora, Clement Alexandrinul), în timp ce alții au studiat la cele mai renumite școli păgâne ale timpului retorica, filosofia, gramatica, istoria, literatura, astronomia și chiar noțiuni de medicină, ocupând un loc de frunte între intelectualii timpului lor (Origen, Tertulian, Sfinții Vasile cel Mare, Grigorie de Nazians, Grigorie de Nyssa, Ambrozie, Chiril al Alexandriei, fericitii Ieronim și Augustin, Sf. Maxim Mărturisitorul, Isidor de Sevilla). Ei au folosit aceste cunoștințe în lucrările lor. Alături de astfel de cazuri, Biserica a avut însă între Părinții ei și persoane cu mai puține studii (Sf. Antonie cel Mare, Sf. Nicolae, Sf. Spiridon), dar care au fost dotate cu facerea de minuni, impunându-se în viața creștinilor ca piscuri ale vieții spirituale. În Biserică, viața spirituală profundă a fost însotită de personalități intelectuale de elită. Recomandările făcute de Sf. Vasile cel Mare în Omilia *Ad adolescentes*, referitoare la utilitatea studierii științelor profane, alături de Sf. Scripturi au rămas până astăzi valabile. Comparatia tinerilor cu albinele, care culeg ceea ce este mai bun din fiecare floare este des întâlnită la Părinții Bisericii, care și-au dat seama că o lectură critică a științelor profane nu poate fi decât în folosul tinerilor creștini, care doresc să aprofundeze studiul Scripturii.

Dar, nu putem trece cu vederea nici faptul că literatura patristică conține și afirmații clare, în care Părinții și Scriitorii bisericești se pronunță contra folosirii culturii și în special a filosofiei pentru prezentarea învățăturii creștine. Tertulian a prins această opozitie în întrebarea: „Întrucât se aseamănă Atena cu Ierusalimul, Academia cu Biserica, ori ereticii cu creștinii?”<sup>66</sup>. Tertulian respinge ajutorul pe care alți Părinți ai Bisericii îl văd în folosirea filosofiei (amintește de Platon, Aristotel, Epicur, Zenon, Heraclit, stoici), care duce la învățături despre Dumnezeu opuse revelației. Curios apare însă faptul că același Tertulian folosește în operele sale un limbaj filosofic curent epocii sale sau împrumută din filosofie premisele demonstrației, pe care le consideră însă de la sine înțelese<sup>67</sup>. Credința pentru Tertulian însemnează limitarea la ceea ce a revelat Dumnezeu, iar filosofia oferă, spune el, iluzia posibilității de a aprofunda ceva prin propriile mijloace. Aceasta nu însemnează însă că omul credincios este mai puțin rațional decât filosoful<sup>68</sup>. Lactanțiu este de asemenea un scriitor bisericesc, care cu toată admirația ce o poartă lui Cicero se opune folosirii filosofiei, care nu posedă adevarul, ci doar aspecte ale acestuia<sup>69</sup>.

Este adevărat că Părinții, atunci când s-a încercat prin expuneri filosofice explicarea unor lucruri ce aparțin teologiei harismatice, au fost împotriva filosofiei. Aceasta din urmă nu poate substitui teologia harismatică. De asemenea, atunci când ereziile au încercat susținerea ideilor lor prin intermediul filosofiei și a argumentelor furnizate de aceasta, Părinții s-au opus categoric amestecului filosofiei într-un domeniu care-i este străin. N. Matsukas<sup>70</sup> consideră că dacă ținem cont de metodologia dublă folosită de Sf. Părinti, adică de teologia harismatică și de cea științifică, atunci dispare opozitia dintre credință și filosofie și putem

<sup>65</sup> Ibidem, p. 73.

<sup>66</sup> Tertulian, *De praescrip. haer.* VII,7–8; PSB 3, p. 143.

<sup>67</sup> H. von Campenhausen, *Părinții latini ai Bisericii* 1, Humanitas, București, 2005, p. 32.

<sup>68</sup> Ibidem, p. 32–33.

<sup>69</sup> *Divinae institutiones* VII,7.4sq la H. Von Campenhausen, *op. cit.*, p. 104.

<sup>70</sup> N. Matsukas, *Introducere în gnoseologie teologică*, trad. M. Popa, București, 1997, p. 117u.

înțelege la ce se referă cei care condamnă folosirea filosofiei în domeniul teologiei. Teologia harismatică rămâne izvor de inspirație pentru teologia științifică. Ultima se folosește de limbajul și metodele științelor, în timp ce teologia harismatică se orientează după alte principii ce nu pot fi cercetate și redată prin limbajul filosofic. Părinții Bisericii s-au opus cu înverșunare, ori de câte ori, s-a încercat substituirea funcției teologiei harismatice prin filosofie. Dacă reușim să înțelegem această dublă metodologie a Părinților răsăriteni vom înțelege de ce unii dintre aceștia s-au pronunțat contra filosofiei. Această negare a filosofiei apare uneori chiar și la unii dintre Părinții care s-au folosit în virtutea pregăririi lor intelectuale de limbajul și raționamentele filosofiei. Neînțelegerea dublei metodologii a dus la discuțiile dintre Occident și Orient în secolele XIV și XV, la neînțelegările dintre palamiți și antipalamiți<sup>71</sup>.

## Înapoi la Sfinții Părinți

Întoarcerea la Sfinții Părinți a devenit, între cele două războaie mondiale, un apel determinat de constatarea că înstrăinarea teologiei față de învățătura Părinților Bisericii este periculoasă. Această reorientare spre teologia Sf. Părinți s-a manifestat atât în Apus cât și în Răsăritul ortodox. H. De Lubac, M.D. Chenu, Jean Daniélou, H.U. von Balthasar, Y. Congar, din partea catolicilor, nu sunt decât câteva nume, care în istoria catolicismului din prima jumătate a secolului XX au pledat, într-o confruntare acerbă cu neotomismul, pentru o întoarcere la teologia și spiritualitatea Sf. Părinți. Lor li se datorează și orientarea patristică a Conciliului II Vatican, iar renomata colecție „Sources chrétiennes” (1943), care a ajuns astăzi la peste 500 de volume, își motivează apariția prin aceeași tendință de împrospătare a gândirii și spiritualității Bisericii printr-o întoarcere la Sf. Părinți<sup>72</sup>.

Cam în același timp, la Congresul teologilor ortodocși de la Atena (1936) s-au discutat două probleme: Înfluențe externe în teologia ortodoxă de la căderea Constantinopolului până astăzi și autoritatea Părinților Bisericii în Biserica Ortodoxă. În acest context, autoritatea Părinților Bisericii a fost din nou proclamată, subliniindu-se necesitatea „întoarcerii la Sfinții Părinți”<sup>73</sup>. Se preconiza o întoarcere creatoare la teologia Părinților Bisericii. Cu

<sup>71</sup> Ibidem, p. 113u.

<sup>72</sup> A se vedea B. de Margerie, *op. cit.*; Ch. Kannegiesser, *Un avenir pour l'herméneutique biblique des Pères* în C. Bădiliță et Ch. Kanegiesser (éd.) *Les Pères de l'Église dans le monde d'aujourd'hui*, Curtea veche, București 2006; Lorenzo Perrone, *L'étude des Pères dans l'Université: pour un aproche européenne*, C. Bădiliță et Ch. Kanegiesser vol. *cit.*, p. 19–36; *Les Pères de L'Église aux XXe siècle. Histoire-Littérature-Théologie, L'aventure des Sources chrétiennes*, Cerf 1997; Joseph Kardinal Ratzinger, *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*, München, 1982, capitolul Die Bedeutung der Väter im Aufbau des Glaubens, p. 139–159.

<sup>73</sup> G. Florovskij, *The Ethos...* p. 192; În limba română, pentru informații asupra acestei mișcări, a se vedea Ioan I. Ică Jr., *Canonul Ortodoxiei*, Vol. I: Canonul apostolic al primelor secole, Deisis, Sibiu 2008 p. 41u. *Nici hermeneutica biblică nu s-a putut sustrage de sub influența teologiei occidentale, care până la un anumit punct este explicabilă. Cei care au deschis drumul acestei discipline în limba română au trecut prin școlile teologice apusene, sau prin cea de la Cernăuți. Era normal deci ca autorii lor să se orienteze după ceea ce s-a scris până la ei. Prin faptul că hermeneutica biblică, pe lângă regulile speciale ale textului revelat se folosește în primul rând de legile și principiile generale ale descoperirii sensului unui text se explică și anumite similitudini nu doar cu hermeneuticile teologice apusene, ci cu hermeneutica generală a unui text literar. Teologică devine hermeneutica abia începând cu sensul tipic al textului biblic și mai ales prin capitolul euristicii. În această parte se ține cont de faptul că Sfânta Scriptură este un text inspirat și, pe lângă regulile științifice generale de interpretare ale unui text, ea are nevoie de norme teologice de explicare a*

această ocazie G. Florovskij a ținut un referat: Patristics and Modern Theology<sup>74</sup>, iar în strădania lui a fost urmat în deosebi de teologii ruși din diaspora, în special Vl. Losky și J. Meyendorff. Acest apel a fost urmat de toate Bisericile Ortodoxe. La noi, D. Stăniloae, prin întreaga sa operă, a pledat pentru o întoarcere la teologia Părinților Bisericii. În mod concret, preocupările lui D. Stăniloae cu privire la opera Sf. Grigorie Palama au constituit o

---

*sensului revelat. Textul revelat, transmis și fixat în scris prin inspirație, cere respectarea unor particularități, care fac din textul biblic un text special. În această parte, hermeneutica primește caracter confesional și aici se discută ca atare raportul Tradiție, Scriptură, Biserică și rolul Sfinților Părinți și a consensului lor pentru interpretarea textului biblic. Tot aici, ortodocșii discută și rolul cultului divin și al comunității liturgice în interpretarea evenimentelor biblice.*

Nu trebuie uitat nici faptul că autorii hermeneuticilor românești au întocmit manualele lor pentru seminariile teologice (C. Chiricescu, Ermineutica biblică, București 1895, Iuliu Scriban, Manual de Ermineutică biblică, București, 1911 și 1922, I. Constantinescu, Studiul Noului Testament, Manual pentru Seminariile teologice, București, 1981, 1992, M. Basarab, Ermineutica biblică, Oradea 1997) sau pentru academiiile teologice din Transilvania (Iustin Suciu, Ermineutica biblică, Arad 1932). Este vorba deci de „abecedarul ce oferea cheia interpretării, reguli și principii pentru descooperirea sensului textului biblic, urmând ca dezvoltarea materiei, după această bază elementară, să fie întregită la un nivel universitar pentru studenții în teologie. Programa analitică pentru seminar consideră că pentru nivelul elevilor erau suficiente aceste elemente de noematică cu referire la sensul literar istoric și la cel tipic ca și noțiunile de euristică generală sau literară, urmând ca euristică specială, dogmatică sau teologică să fie aprofundate la nivel universitar. Atât I. Scriban cât și I. Suciu măsurisesc faptul că au avut la dispoziție doar o oră pe săptămână, timp de un an școlar, ceea ce considerau autorii, pe bună dreptate, ca fiind foarte puțin. În perioada comunistă, hermenenutica biblică a fost redusă în programul de învățământ la 15 ore în anul IV, în cadrul studiului Introducerea în Noul Testament. În această perioadă, programa analitică era alcătuită de Cancelaria Patriarhală și era un rezumat al vechilor manuale de seminar. Programa era aprobată de Departamentul Cultelor și trebuia respectată cu strictețe de profesor. Divagațiile de la programa aprobată nu erau deloc recomandate, iar atunci când profesorul își permitea acest lucru, cutezanța trebuia însoțită și de prudență de a nu întârzia prea mult în afara programei. La Facultate, tot în urma programelor analitice, hermeneutica biblică a lipsit ca disciplina separată. S-au făcut câteva lecții cu privire la context, locurile paralele și noțiuni despre rolul Tradiției, al Bisericii și al Părinților în interpretarea Scripturii. La drept vorbind, în acea perioadă se făcea mai multă hermeneutică la Seminar decât la Facultate.

*Prin această grilă trebuie privită atât influența apuseană, cât și lipsa unui cadru ortodox de interpretare, cum ne place uneori să ne lăudam astăzi. Dacă programele analitice n-au prevăzut hermeneutica biblică drept disciplină de studiu de sine stătătoare nu putem afirma că studiile hermeneutice au lipsit cu desăvârșire din preocupările teologilor români. Bibliografie în această privință, deși redusă, găsim totuși răspândită prin revistele teologice, iar în ultimul timp au apărut preocupări hermeneutice și în volume de specialitate. Impresia noastră este că unii autori nu fac totdeauna o distincție clară între principiile de interpretare și cele care stau la baza teologiei biblice pe de o parte, iar, pe de alta, se recurge uneori la reducerea exegesei biblice la o expunere dogmatică a conținutului textului revelat.*

*În fond nu trebuie uitat nici faptul că nu numai teologia, ci întrega noastră cultură, filosofie, modul de a interpreta istoria au stat în bună măsură sub influența apuseană. Cum am putea cere teologiei să facă excepție de la această realitate istorică de netăgăduit? Ceea ce regretăm în domeniul hermeneuticii este faptul că nu s-a încercat, bunăoară, nici măcar acum o sinteză mai aprofundată între exegiza Părinților Bisericii și rezultatele metodei istorico-critice. Încercări da, dar nu o sinteză orientativă. Se așteaptă de la hermeneutica biblică ortodoxă o confruntare cu metodele moderne în spiritul Părinților, nu în sensul copierii unor soluții patristice, ci răspunzând și oferind soluții Bisericii în condițiile și perspectivele hermeneutice de astăzi. Exemplul Părinților de a aborda problemele exegeticice proprii timpului lor și de a se folosi până la un anumit punct de metodele contemporane lor poate servi un model pentru teologia actuală.*

<sup>74</sup> în H. Alivisatos, Procès-Verbeaux du Premier Congrès de Théologie orthodoxe, Athenae, 1939.

pledioarie pentru spiritualitatea Părinților Bisericii și un permanent exemplu pentru teologii mai tineri. Tot aici puem aminti traducerea Filocaliei (D. Stăniloae), editarea Izvoarelor Ortodoxiei (D. Fecioru și Ol. Căciulă) și, de asemenea, colecția patronată de Biserica Ortodoxă Română, Părinți și Scriitori Bisericești (PSB). La acestea se pot adăuga și alte traduceri din Sfinții Părinți, care au apărut din aceeași dorință de a se reveni la spiritualitatea patristică.

Și în celelalte Biserici Ortodoxe există preocupări în această privință, noi ne rezumăm însă aici doar la sensul apelului „înapoi la Sfinții Părinți și nu urmărim o istorie completă a acestei mișcări. Apelul era deci motivat de faptul că teologia ortodoxă de la sfârșitul secolului XIX și începutul lui XX a stat sub influența dezvoltării teologiei apusene, orientată excesiv spre filosofie și un rationalism sec, încadrat în structuri rigide, care devineau periculoase sensului și scopului pe care aceasta le-a avut la origini. Se dorea o întoarcere a teologiei la viața spirituală a Bisericii, la preocupări care să formeze obiectul interesului membrilor ei. Activitatea teologică, științifică trebuia să fie ancorată în cultul și rugăciunea Bisericii și însuflată de acestea. Dorința era de a recăpăta ceva din „cugetul Părinților”.

Prin formulele: „Întoarcerea la Sfinții Părinți sau la izvoare” sau „urmând Sf. Părinți” nu trebuie să înțelegem întoarcerea la un depozit sau un muzeu ce conține decrete sau opere ale Sf. Părinți. „Întoarcerea...” trebuie să ne amintească de persoane foarte active în sânul comunităților bisericești, care s-au angajat prin rugăciune, viață liturgică intensă, printr-o pregătire intelectuală solidă la elaborarea unor opere teologice ce conțineau soluții vitale pentru contemporanii lor. Era o lucrare ancorată în viață și preocupările Bisericii aflată în perioade de criză. Aceste contribuții teologice au fost exprimate în limbajul și contextul religios și cultural al epocii lor. Părinții au folosit toate datele științelor contemporane, mai ales cuceririle filosofiei grecești pentru a expune, în limba înțeleasă de ascultători și de cei cărora le răspundeau, adevărul de credință. Au folosit, într-un cuvânt, tot ceea ce contextul lor cultural le-a oferit pentru propovăduirea Evangheliei, cu condiția ca aceste preluări contextuale să nu se opună adevărului revelației. *Hexaemeronul* Sf. Vasile cel Mare, bună-oară, oferă un exemplu de maniera în care episcopul Neocezareei s-a folosit de științele timpului său (istorie, geografie, științele naturii, astronomie) pentru exegезa primelor şase zile ale creației. Admirarea Sf. Vasile pentru creație este aşa de mare încât aceasta nu se micșorează dacă descoperim, pe calea științelor, modul în care s-au făcut aceste lucrări minunate<sup>75</sup>. Sf. Vasile face în *Hexaemeronul* său o distincție între cine a făcut lumea și cum a fost făcută. Cei ce n-au reușit să facă această distincție au ajuns la disputa dintre știință și teologie. Sf. Vasile ca și fratele său Sf. Grigorie de Nyssa, pe baza datelor științelor contemporane, susțin crearea lumii ca împlinire în arhetipurile seminale<sup>76</sup>. Ne găsim aici în domeniul realității lumii create, în care cei doi capadocieni fac apel și folosesc toate datele științelor epocii lor, dar acolo unde este vorba de Dumnezeu, deci de domeniul necreatului demonstrația științifică încetează, pentru că El este dincolo de demonstrația științifică<sup>77</sup>.

În privința limbajului folosit de Părinții Bisericii trebuie să notăm că aceștia au apelat de multe ori la o terminologie împrumutată din diferite sisteme filosofice ale timpului. La astfel de preluări, Părinții au fost uneori constrânsi de împrejurările culturale și religioase în care și-au desfășurat activitatea. În multe cazuri însă, termenii împrumutați au primit un sens nou sau nuanțe diferite de cele pe care le-au avut la origini. Ceea ce nu trebuie uitat însă este distincția clară pe care Părinții au făcut-o între Evanghelie și cultură. Ei au fost tot

<sup>75</sup> N. Matsukas, *op. cit.*, p. 121–122; Sf. Vasile cel Mare, *Hexaemeron*, PG 29, 25A.

<sup>76</sup> Sf. Vasile cel Mare, *Hexaemeron* PG 29,149C; PSB, p. 107–108; 120–121 la N. Matsukas, *op. cit.*, p. 121–122.

<sup>77</sup> Clement Alexandrinul, *Stromata* IV PG 8,1365 la N. Matsukas, *op. cit.*, p. 121.

timpul conștient că „propovăduiesc pe Hristos cel răstignit” (1 Cor 1,23), dar propovăduirea a adoptat limba și cultura ascultătorilor ca mijloace de transmitere a adevărului evangelic. Inculturarea Evangheliei a servit scopului misionar al Bisericii de a împlini porunca Mântuitorului: „Mergând învățați toate neamurile...” (Mt 28,19u). J. Meyendorff consideră că în Bizanț, Biserica a acceptat filosofia ca un instrument folosit pentru exprimarea revelației, dar a negat acesteia dreptul de a contura conținutul ideilor teologice<sup>78</sup>. În această privință, Biserica s-a străduit să urmeze exemplul Sf. Părinți, care s-au opus faptului ca filosofia să înlătărească sau să pătrundă într-un domeniu ce aparține teologiei harismatice. Se cerea respectarea propriilor limite. Filosofia nu trebuie să nege principiile de bază ale revelației, iar teologia trebuie să recunoască cunoștințele empirice ale filosofiei în ceea ce privește realitatea creată<sup>79</sup>.

Mesajul lansat de Părinții Bisericii este un mesaj determinat, într-o oarecare măsură, și de contextul socio-cultural și religios al timpului lor, fiind indisolubil legat de acesta și fără de care nu poate fi înțeles în întregime. A copia sau a cita soluțiile lor pentru contextul nostru cultural și religios nu folosește cauza pe care dorim să o servim. Studiile care se referă la diferiți Părinți ai Bisericii ca exegeti și învățători sunt folositoare, ele ne fac cunoscute principiile de interpretare folosite de Părinți, ne introduc în confruntarea lor cu învățătura deosebită de cea a Bisericii, ne familiarizează cu maniera în care s-au folosit de limbajul epocii și gradul de încorporare a cunoștințelor oferite de științele timpului lor. Aceste studii sunt folositoare și pentru modul în care pun în relief spiritul critic și creator al Părinților, atât față de înaintașii lor cât și față de sistemele filosofice de cunoaștere ale timpului. Ceea ce se așteaptă de la noi este preluarea spiritului critic și inovator al Părinților, curajul cu care s-au confruntat cu problemele epocii, arta creațoriei în care au implicat, pentru răspunsurile creștine științele timpului, oferind contemporanilor soluții după care Biserica și-a orientat învățătura și viața ei spirituală.

Astăzi, raportul dintre credință și rațiune (fides și ratio), între teologie și filosofie nu se mai discută din perspectiva unei relații de subordonare exprimată prin adagiu philosophia ancilla theologiae sau theologia ancilla philosophiae. Tot mai frecvent și de către tot mai mulți, raportul lor este privit ca unul de completare reciprocă, renunțându-se la rolul tutelar al uneia față de alta. Jürgen Habermas, filosof german contemporan, în discuția academică de la München cu Cardinalul Ratzinger, actualul Papă Benedict al XVI-lea, afirma cu privire la raportul dintre credință și cunoaștere, următoarele: „Un dezacord persistent între credință și cunoaștere merită numai atunci predicatul «rațional» când, pornind inclusiv de la cunoașterea secularizată, li se atribuie convingerilor religioase un status epistemic, care nu este simplu irațional”<sup>80</sup>. J. Habermas este de părere că filosofia nu trebuie doar să respecte teologia, ci prima „are motive de a fi gata să învețe”, cu alte cuvinte să manifeste o disponibilitate de a învăța de la religie și pentru a fi și mai explicit adaugă că această disponibilitate de a învăța se referă la conținut nu la rațiunile funcționale<sup>81</sup>.

<sup>78</sup> J. Meyendorff, *Teologia bizantină*, București, 1996, p. 30.

<sup>79</sup> Damaskinos Papandreou, *Bible et Philosophie dans la Tradition orthodoxe*, în Episkepsis Nr. 570 din 31.5.1999, p. 14.

<sup>80</sup> Jürgen Habermas, Joseph Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*, Herder, Freiburg, Basel, Wien 2005 și trad. rom. *Dialectica secularizării. Despre rațiune și religie*, trad. Delia Marga și Introducere de Andrei Marga, Apostrof, Cluj-Napoca, 2005, p. 97.

<sup>81</sup> *Ibidem*, p. 93–94.

Este vorba deci de un raport complementar în ceea ce privește aportul lor la temele controversate ale spațiului public<sup>82</sup>. De asemenea, Cardinalul Ratzinger afirma că între rațiune și credință trebuie să existe o corelaționalitate, cele două având nevoie una de alta<sup>83</sup>, iar filosofia postmetafizică nu va putea limita sau înlocui religia<sup>84</sup>. Concepția lui Habermas, referitoare la raportul dintre religie și filosofie, stă în opozitie cu tezele mai vechi, care susțineau depășirea religiei prin filosofie (Hegel), prin antropologie (Feuerbach), știință (A. Comte), prin emancipare socială (Marx), evoluție culturală (Nietzsche) sau datorită unor procese psihice individuale (Freud)<sup>85</sup>. În introducerea unei alte cărți despre Joseph Ratzinger, Andrei Marga<sup>86</sup> afirma că în teologia germană trebuie să remarcăm faptul că între teologie, științe și filosofie a existat o comunicare, de intensități diferite, este adevărat, a ideilor nu ca direcții proprii, paralele, ci ca domenii autonome, care comunică în mod semnificativ între ele, iar o istorie comună a lor este nu numai posibilă, ci chiar necesară<sup>87</sup>. Nu sunt oare aceste afirmații o invitație adresată teologilor noștri?

În lucrarea *Religia în era globalizării*<sup>88</sup>, Andrei Marga, pe baza unui impresionant material bibliografic din domeniul filosofiei și teologiei, face o analiză a raportului dintre filosofie și religie, subliniind responsabilitatea pe care aceste discipline o au în a oferi răspunsuri la mariile probleme ale oamenilor de astăzi (șomaj, sărăcie, migrații ale populației, a copiilor despărțiti de părinți, a mediului, a terorismului, a fanatismului etc). Teologia este solicitată să dea răspunsuri concrete la „suspinul creației, la strigătul celor disperați, oprimați sau marginalizați pentru ca și pe această cale să intre în contact cu filosofia și științele sociale ale timpului. Între aceste discipline este acceptată o interacțiune ce nu poate fi decât benefică.

Nimeni nu se mai îndoiește astăzi că la noi, în filosofie și sociologie, după ieșirea lor de sub tutela unei anumite ideologii, se poate recunoaște o nouă orientare. Filosofi, sociologi și teologi sunt gata de a studia, dintr-o nouă perspectivă relația dintre filosofie și teologie. Eforturile lor de început sunt orientate pe drumul colaborării interdisciplinare<sup>89</sup>, dar acest lucru nu însemnează că teologii trebuie să uite faptul că misiunea lor primă este de a vesti Evanghelia și de a oferi răspunsuri la problemele timpului, care să fie bazate pe învățătura creștină. O colaborare între filosofie și teologie este binevenită, dar nu trebuie să uităm nici un moment avertizarea lui J. Habermas și anume faptul că „domeniul graniței dintre filosofie și religie este, fără îndoială, un teren mină și o anumită distanță între ele, cu tot interesul cel poartă una pentru alta, trebuie respectată<sup>90</sup>. Considerăm că această constatare-avertisment a filosofului german ne amintește de atitudinea Părintilor, care poate servi drept

<sup>82</sup> Ibidem, p. 95 a se vedea și Andrei Marga, *Absolutul astăzi. Teologia și filosofia lui Joseph Ratzinger*, Eikon, Cluj-Napoca, 2010, în special capitolele: Metodologia, p. 171–190 și Știință, rațiune, credință, p. 295–304.

<sup>83</sup> J. Habermas, J. Ratzinger, *Dialectica secularizării...* p. 115.

<sup>84</sup> Ibidem, p. 17. Pentru amănunte în legătură cu religia în abordarea lui J. Habermas a se vedea studiul introductiv la *Dialectica secularizării*, unde Andrei Marga face o prezentare care merită a fi citită cu atenție de teologii contemporani.

<sup>85</sup> Ibidem, p. 18; Andrei Marga, *Religia în era globalizării*, Cluj-Napoca, 2003, p. 83.

<sup>86</sup> Joseph Ratzinger, Benedict XVI, *Interpretarea biblică în criză. Despre problema fundamentelor și cailor exegesei astăzi*, traducere de Delia Marga, Editura Fundației pentru Studii Europene, Cluj-Napoca, 2007, p. XX.

<sup>87</sup> Ibidem, p. XX.

<sup>88</sup> Editura Fundației pentru Studii Europene, Cluj-Napoca, 2003.

<sup>89</sup> A se vedea în această privință doar un exemplu: Magda Stavinschi (editor), *Perspective românești asupra științei și teologiei*, București, Curtea Veche, 2006, 524 p.

<sup>90</sup> Jürgen Habermas, *Glauben und Wissen*, Surkamp, Frankfurt a. Main, 2001, p. 28–29.

model în această privință. Părinții atrag atenția că filosofia nu poate substitui teologia și în special teologia harismatică. La acest aspect se referă și refuzul unor Părinți sau Scriitori bisericești, care au contestat ca neadecvată utilizarea filosofiei în expunerea adevărului teologic.

Ceea ce se așteaptă de la teologia ortodoxă a secolului XXI este faptul de a aborda problemele hermeneutice moderne nu atât reproducând citate din operele Sf. Părinți, care nu pot oferi rezultate acceptabile pentru contextul nostru, ci o angajare creativă în problemele actuale ale Bisericii, după modelul și spiritul Sf. Părinți. Ne lipsește uneori curajul de care au dat dovadă Părinții, atunci când au oferit, în perioadele de criză, soluții, care au marcat învățatura și viața spirituală a Bisericii.

Una din problemele dificile a prezentat-o atitudinea față de exegезa practicată de metoda istorico-critică. Aceasta a stârnit la început opozitie și rezervă la cei mai mulți dintre teologii ortodocși. Reacția n-a rămas însă tipică acestora. Înfluențată de dezvoltarea științelor, mai ales istorice și de adaptarea cuceririlor secolului luminilor, adeptii metodei au împins pe Dumnezeu în zona iraționalului, refuzând ca un act ce nu poate fi înțeles de rațiune, posibilitatea Lui de a interveni în istorie. În felul acesta, metoda istorico-critică, aplicată la textul biblic refuza recunoașterea revelației acestuia și, de asemenea, caracterul lui de text inspirat. În concluzie, acesta trebuia să fie analizat ca un text istoric oarecare, ale cărui elemente urmau să fie prezentate doar în evoluția lor istorică și în cadrul istoriei popoarelor vecine.

Metoda istorico-critică își aşează singură anumite limite, ea nu este interesată de aspectul teologic al textului Sf. Scripturi, or, pentru teologi, textul sacru nu poate fi analizat doar din punct de vedere istoric, ci și prin intermediul unor metode teologice. Din acest motiv, pentru teologia ortodoxă și nu numai pentru ea, metoda nu poate fi una metodă de cercetare a textului biblic, ci doar una, fără îndoială importantă și absolut necesară, dar numai pentru aspectul istoric al textului revelat. Aspectul teologic însă trebuie studiat și interpretat cu ajutorul metodelor teologice, oferite de exegезa canonica bisericească. Părinții au cercetat textul sacru folosindu-se în exegезa lor de tot ceea ce științele timpului și filosofia au oferit pentru cercetarea aspectului istoric. Au făcut uz de tot ceea ce au avut la dispoziție cu condiția ca să nu contrazică problema revelației, a descoperirii lui Dumnezeu în istoria omenirii. Andrei Marga, în concluzia referitoare la afirmațiile Cardinalului Ratzinger cu privire la faptul că metoda istorico-critică poate analiza cu succes pe omul Iisus, dar foarte greu pe Hristosul din El, care nu poate fi „surprins cu dovezile exactității pure” afirma următoarele: „Metoda istorico-critică, ca orice factualism de inspirație pozitivistă, nu are capacitatea de a surprinde semnificațiile adânci ale faptelor”<sup>91</sup>. Metoda nu pare a fi interesată decât pentru primul aspect, ultimul întrând în domeniul iraționalului și prin aceasta în afara preocupărilor adeptilor propriu-zisi ai metodei amintite. Pentru metoda istorico-critică transcendentul face parte din domeniul speculațiilor, or ea își rezumă interesul doar la ceea ce poate fi acceptat de rațiune, adică, în cazul nostru, la evenimentele istorice<sup>92</sup>.

Metoda istorico-critică ajunge la fragmentarea textului biblic și prin aceasta pierde din vedere întregul. Părinții, insistând asupra a numeroase aspecte particulare au pus accentul pe întregul conținut al unei cărți și, de asemenea, pe Sf. Scriptură ca întreg, privind aspectul particular al unei pericope atât din perspectiva întregului cât și al învățăturii de credință a

<sup>91</sup> Andrei Marga în *Introducerea la Interpretarea biblică în criză*, p. XXV.

<sup>92</sup> Informații referitoare la metoda istorico-critică, cititorul de limbă română găsește o bună prezentare la K. Nikolakopoulos, *Studii de Teologie biblică*, Cluj-Napoca, 2008, p. 49–119. A se vedea și studiu nostru *Quo vadis Hermeneutica biblica? În Interpretarea Sfintei Scripturi în Biserica Ortodoxă*, Cluj-Napoca, 2005, p. 19–39.

Bisericii. Acest principiu îl găsim, în parte, deja menționat la Sf. Atanasie cel Mare<sup>93</sup>, și el constituie o convingere a exegezei vechi creștine comune și până astăzi a exegezei ortodoxe<sup>94</sup>, care caută armonia sau analogia cu învățătura de credință (Rom 12,7).

Semnalăm cu bucurie faptul că și Comisia Biblică Pontificală, în *L'interprétation de la Bible dans l'Église*<sup>95</sup> amintește, între metodele de acces la textul Sf. Scripturi, bazate pe Tradiție, în primul rând de o apropiere teologică „canonică”. În această hermeneutică se pornește de la convingerea că Biblia trebuie privită în ansamblul ei, adică de a interpreta textele biblice în lumina canonului Scripturii, pentru că acesta constituie norma de credință pentru comunitatea credincioșilor. Interpretarea așează fiecare text în interiorul planului unic al lui Dumnezeu, urmărind actualizarea Scripturii pentru timpul nostru. Acest gen de interpretare nu intenționează să se substitue metodei istorico-critice, ci dorește doar prin sublinierea aspectului teologic completarea acesteia<sup>96</sup>. Cu alte cuvinte se urmărește acordul dintre Tradiția care a dat naștere textelor biblice și exegeza garantată de autoritatea bisericească<sup>97</sup>. Cel puțin pentru adeptii acestui gen de interpretare, preferat mai întâi în SUA, dar între timp practicat și în Europa există o apropiere de exegeza ortodoxă, care a moștenit de la Părinții Bisericii faptul de a depista în particular spiritul întregului, dar și aptitudinea de a vedea individualul prin întreg<sup>98</sup> și, de asemenea, acordul cu învățătura de credință a Bisericii.

Andrei Marga, titularul catedrei de filosofie contemporană și în același timp Rectorul Universității „Babeș-Bolyai” din Cluj-Napoca, prin prezentarea în limba română a două lucrări ale Cardinalului Ratzinger, actualul Papă Benedict XVI<sup>99</sup>, aduce în discuție, într-un spațiu mai larg decât cel teologic, aplicarea metodei istorico-critice la exegeza textului sacru. În teologia românească, până bine de curând s-a amintit mai puțin de acest aspect al interpretării Sf. Scripturi, iar atunci când s-a făcut, aproape totdeauna, doar sub aspectul ei negativ. Toți folosesc bună parte din rezultatele metodei, dar ea este respinsă fără prea multe explicații sau atunci când se încearcă ele nu sunt la obiect. Cardinalul Ratzinger afirma că „în esență sa, exegeza modernă nu este o dispută între istorici, ea este mai curând o dezbatere filosofică<sup>100</sup>, mutând astfel terenul discuțiilor într-un domeniu mult mai larg. Considerăm că tocmai dezbaterea presupozиțiilor filosofice, referitoare la metodologia studiilor biblice l-au atras pe profesorul Marga într-o dezbatere teologică ce include serioase implicații filosofice. În fond, Domnia Sa a dovedit și cu alte ocazii faptul că este la curent cu bibliografia teologică apuseană și cu marii ei reprezentanți, pe care-i utilizează cu mult succes chiar și în discuțiile cu teologii.

<sup>93</sup> Sf. Atanasie cel Mare, *De sententia Dionysii* 4, PG 25, 486. Sf. Atanasie consideră că interpretarea obiectivă a mărturii Tradiției nu trebuie să se opreasă doar la literă, ci, ea trebuie să aibă în vedere intenția autorului exprimată în întregul operei. Intenția afirmațiilor unui autor trebuie să fie în concordanță cu gândirea Bisericii. Atanasie a fost deci interesat, atât în privința Scripturii cât și a teologilor Bisericii, pentru o exegeză dogmatică. A se vedea M. Fiedrowicz, *op. cit.*, p. 260–261.

<sup>94</sup> E. Antoniadis, *Die orthodoxen hermeneutischen Grundprinzipien und Methoden der Auslegung des Neuen Testaments und ihre theologischen Voraussetzungen*, în *Procès-Verbeaux du premier Congrès de Théologie orthodoxe*, Athena, 1939, p. 169 reproduc și în D. Savramis, *Aus der Nuegriechischen Theologie*, Würzburg 1961, p. 73; K. Nikolakopoulos, *op. cit.*, p. 88–89.

<sup>95</sup> Commission Biblique Pontificale, *L'interprétation de la Bible dans l'Église*, 1993.

<sup>96</sup> *Ibidem*, p. 43–44.

<sup>97</sup> *Ibidem*, p. 45 și *Dogmatische Konstitution Dei Verbum von Vatikan II*.

<sup>98</sup> E. Antoniadis, *art. cit.*, p. 73; K. Nikolakopoulos, *op. cit.*, p. 88; At. Despotis, *Gemeinsame Auslegungsprinzipien bei den großen Kappadokiern*, OFO, Heft 2/2008, S. 195.

<sup>99</sup> Joseph Ratzinger, Benedict XVI, *Interpretarea biblică în criză* și Jürgen Habermas, Joseph Ratzinger, *Dialectica secularizării*.

<sup>100</sup> Joseph Ratzinger, Benedict XVI, *Interpretarea biblică...p. 70.*

\*

Hermeneutica modernă a căutat sprijin și în afara metodelor tradiționale, apelând la filosofie, sociologie, istorie sau științele lingvistice pentru a ajunge la înțelesul textului. Desigur, aceste discipline au adus, în privința descoperirii sensului textului, contribuții de valoare, ce nu pot fi nicidcum neglijate, dar nici una dintre ele n-a reușit să se elibereze de sub tutela metodei pe care a îmbrățișat-o, având drept consecință aspectele limitate ale sistemului preferat. Lucrul acesta este ușor de remarcat din diferențierea hermeneuticii provocată de competiția diferitelor presupozitii filosofice. Este tocmai ceea ce Părinții Bisericii au dorit să evite prin încercarea de a se opune robiei față de o anumită structură, convinși fiind că sensul profund al textului sacru nu poate fi restrâns la sisteme filosofice de interpretare, oricare ar fi exactitatea lor. Din acest motiv, pentru aspectul teologic al textului biblic, Părinții Bisericii n-au renunțat niciodată la principiile hermeneuticii bisericești, presupozitiiile filosofice ca și metodele istorico-filologice, formând doar instrumentarul ajutător, important fără îndoială, pentru aspectul istoric al textului. Metoda istorico-critică desparte pe Iisus istoricul de Hristos, pentru ultimul manifestând mai puțin interes. Părinții Bisericii n-au despărțit niciodată existența istorică a lui Iisus din Nazaret de Hristos cel înviat „a treia zi după Scripturi”. Primul, nedespărțit de al doilea, formează baza existenței istorice și identității lui Iisus cu Hristos, care a predicat cuvântul Evangheliei, oferindu-I autoritate prin actul învierii.

Sfinții Părinți s-au folosit de datele furnizate de științele timpului lor pentru a analiza aspectul istoric și filologic al textului sacru, iar pentru aspectul teologic al textului au recurs la metode teologice. Analiza aspectului istoric al textului biblic a ajuns astăzi la configurații nebănuite și imposibil de imaginat pentru Părinții Bisericii, de care teologii de astăzi sunt obligați, tocmai respectând spiritul Părinților să țină cont, pentru că prin ajutorul lor latura teologică a exegizei este pusă într-o nouă perspectivă. Exegeza bisericească, tot în spiritul Părinților, va trebui să sublinieze aspectul teologic, care trebuie să fie distinct de aspectul cultural, contextual prin intermediul căruia se prezintă. Cele două aspecte sunt complementare, iar unul nu poate substitui pe celălalt fără să afecteze adevărul revelat al textului.

# **Unitate și multiplicitate în gândirea teologică a Părintilor capadocieni**

**Ion POPESCU**

Facultatea de Teologie Ortodoxă „Sfânta Muceniță Filoteia Pitești”  
[ion.popescu@upit.ro](mailto:ion.popescu@upit.ro)

Împotriva atacurilor ereticilor de toate nuanțele care profesau o doctrină heterodoxă extrem de dăunătoare pentru învățatura creștină, Părinții Capadocieni au luptat luminați de Duhul Sfânt folosind întreaga lor știință teologică și profană.

În secolul de aur al creștinismului, secolul al IV-lea, încă își dispută întâietatea și chiar supremăția multe credințe, concepții, doctrine și sisteme filosofice diverse și diferite.

Neoplatonismul plotinian a apărut mai întâi la școala din Alexandria Egiptului, s-a dezvoltat și mai mult în cadrul Academiei neoplatonice din Atena unde a fost continuat de urmășii lui Plotin: Iamblicus, Damascius și Proclus.

Neoplatonismul a fost cel mai puternic adversar al religiei creștine în special începând cu secolele II–III d. Hr.. În lupta lui împotriva gnosticismului dualist de toate nuanțele, neoplatonismul a încercat să rezolve unitatea absolut indicibilă și deci acategorială a principiului divin. Problema majoră a filosofiei medio-platonice al cărui reprezentant de seamă a fost Filon Evreul era dualismul ontologic al filosofiei platoniciene. Problema depășirii separației dintre lumea inteligibilă și cea sensibilă a fost pentru reprezentanții curentului elenistic o temă majoră. Filon Evreul este cel dintâi gânditor fără să fie un filosof de sistem care a lansat ideea că în procesul ieșirii din sine divinitatea nu se împuținează calitativ și cantitativ.

Neoplatonismul reușește să se delimitizeze de gnosticism, apără unitatea principiului divin dar, rămâne în sfera panteismului fiindcă în procesul ieșirii din sine prin care lumea inteligibilă și cea sensibilă sunt generate sau învederate lumea se află într-o legătură ontologică sau continuitate de natură cu Dumnezeu. Nu întâmplător ne-am oprit asupra neoplatonismului ci în mod deliberat am început dezbaterea temei prezente și aceasta din cel puțin două motive:

1. Neoplatonismul plotinian ca expresia cea mai desăvârșită a elenismului reprezintă cea mai deplină sinteză culturală a antichității târzii și prin aceasta concurrent elitist al religiei creștine;
2. Prin doctrina sa despre existența celor trei ipostasuri ale divinității și anume: Unul sau Binele, Intelectul și Sufletul reprezintă o analogie profană a trinității creștine. Această analogie este în aceeași măsură și o mostră metodologică și chiar o adeverată paradigmă pentru Arie și Macedonie, creatorii celor două mari erezii, cei cu care s-au confruntat părinții capadocieni.

Limitele filosofiei neoplatonice în general raportată la învățatura Bisericii creștine sunt multe, însă, cele mai importante sunt două:

- a. concepția panteistă după care lumea se află într-o continuitate de natură sau ontologică cu Dumnezeu;
- b. eșecul înțelegerei și rezolvării raportului dintre unitate și multiplicitate, între Unul și multiplu ad intra, între cele trei ipostasuri ale divinității.

În filosofia antică târzie, medio-platonică și cea neoplatonică divinitatea iese din sine ca unitate și se desfășoară ca multiplicitate mai întâi în plan inteligibil și mai apoi în plan sensibil. Ieșirea divinului din sine implică multiplicitatea dar și o anumită ierarhie ontologică. Din această perspectivă apare în mod evident o zonă intermedieră sau existențe ce au calitatea de intercesori între principiul divin și lumea inteligibilă și cea sensibilă.

Subordinațianismul ca doctrină derivă sau decurge în mod determinist din această mentalitate păgână, cea care introduce în mod necesar un intermediar sau mai mulți între principiul divin absolut acategorial și presupus ca unitate indicibilă (unitate mai presus de unitate sau unul mai presus de unul) și lumea generată de ieșirea lui din sine prin emanatie.

Subordinațianismul origenian poate fi revendicat la această doctrină filosofică străină revelației dumnezeiești a tradiției iudeo-creștine. În pofida unor aprecieri mai mult sau mai puțin exacte adevărul este că subordinațianismul origenian sau origenist este real doar în planul iconomiei divine și anume privitor la raportul dintre Sfânta Treime și lumea inteligibilă și cea sensibilă.

Nu întâmplător marea dispută dintre Sfântul Atanasie și Arie se dă în legătură cu precizia teologică a adevărului despre raportul lui Dumnezeu Tatăl cu creația Sa. Într-un mod cu totul paradoxal ceea ce îi unea pe Sfântul Atanasie și pe Arie și anume învățatura despre creația din nimic (*ex nihilo*), tocmai aceasta i-a despărțit definitiv și iremediabil, perdantul fiind ereticul Arie. Astfel, „un acord uimitor între ei găsim în ce privește problema creației: atât Atanasie, cât și Arie au o învățatură bine articulată despre creația lumii din nimic (*creatio ex nihilo*) ... Creația *ex nihilo* înseamnă pentru ei că există un contrast desăvârșit între Dumnezeu și lumea creată, între ceea ce este necreat și auto-subzistent și ceea ce e creat din nimic prin voință lui Dumnezeu. Nu există o zonă intermedieră între Dumnezeu și lume. Încercările timpurii făcute de creștini pentru a formula o înțelegere a relației lui Dumnezeu cu lumea au utilizat o asemenea zonă identificată de ei cu Logosul lui Dumnezeu (idee găsită de fapt în platonismul mediu). Problema ridicată de controversa ariană a fost aceea de a re-gândi înțelegerea relației dintre Dumnezeu și lume pentru ca o astfel de zonă să nu mai poată fi admisă, iar concluziile unei asemenea reconcilieri au fost dramatice: Arie împingea Cuvântul în ordinea creației, ortodocșii îl proiectau în tărâmul „oarecum strict divin. Sinodul de la Niceea poate fi văzut aşa cum a arătat Friedo Ricken, ca o criză a platonismului creștin timpuriu. Ortodocșii s-au eliberat de un aspect al platonismului ale căruia implicații le înțelegeau acum pe deplin și au atins un nou nivel de claritate în înțelegerea revelației Dumnezeului creștin<sup>1</sup>.

Fidel revelației dumnezeiești care atestă treimea persoanelor dumnezeiești, Sfântul Atanasie cel Mare sesizează că în vederea eliminării învățăturii medioplatonice și neoplatonice cu privire la existența unui intermediar între Dumnezeu și lume trebuie să afirme absoluta radicalitate a lui Dumnezeu față de creație. Sfânta Treime se distinge de lumea creată inteligibilă și sensibilă. Arie făcea o separație între Dumnezeu Tatăl ca fiind necreat și Fiul ce face parte din creația Tatălui ca cea dintâi creațură a Tatălui.

În realitate Arie a rămas masiv influențat de gândirea păgână el neputând să depășească problema numerologică dar și ontologică a raportului dintre unu și multiplu, dintre unitate

---

<sup>1</sup> Andrew Louth, *Originile tradiției mistice creștine. De la Platon la Dionisie Areopagitul*, Ed. Deisis, Sibiu, 2002, p. 111–112.

și multiplicitate. Fidel tradiției filosofice păgâne, Arie credea că absolutitatea sau absoluțatea aparține în mod peremptoriu lui Dumnezeu cel Unul, adică unității, iar relativitatea contingentei fie temporală, fie temporală și spațială (sensibilă) aparține multiplicității.

Luptând împotriva arienilor dar și a pnevmatomahilor, Sfântul Atanasie cel Mare este cel dintâi apărător al Sfintei Treimi și al adevărului cuprins în revelația dumnezeiască despre Sfânta Treime. Adresându-se episcopului Serapion de Thmuis, Sfântul Atanasie cel Mare zice: Ereticii manifestă „o adevărată împotrivire față de dreapta credință. Căci, precum aceia (arienii, n.b.) tăgăduind pe Fiul tăgăduiesc și pe Tatăl așa și aceștia grăind de rău pe Duhul Sfânt grăiesc de rău și pe Fiul. Cele două părți și-au împărțit împotrivirea față de adevăr: unii cugetând împotriva Cuvântului, ceilalți împotriva Duhului, îndreaptă aceeași tulă împotriva Sfintei Treimi<sup>2</sup>.

Sfântul Atanasie cel Mare pune bazele teologice ale învățăturii creștine prezentată sistematic. El distinge pe de o parte între Treimea imanentă și Treimea economică însă arată și legătura de nedesfăcut și de neînțeles altfel între Dumnezeu în Sine Însuși și Dumnezeu în creație. Sfântul Atanasie cel Mare sesizează că Duhul Sfânt este pivotul personal și veșnic al comuniunii absolute în Treime. Iubirea Tatălui față de Fiul este o iubire ipostatică, este Duhul Sfânt, iar răspunsul iubitor al Fiului înaintea Tatălui este un răspuns ipostatic, Duhul Sfânt fără să întelegem vreo întâietate logică a relațiilor de generare a persoanelor sau a naturii divine în detrimentul celorlalte.

Iubirea Tatălui față de Fiul prin naștere și cea față de Duhul Sfânt prin purcedere, cât și răspunsul lor față de Tatăl, evidențiază caracterul personal sau tripersonal al lui Dumnezeu, corelativ cu absolutitatea sau absoluțitatea Sa, sub toate aspectele.

În viziunea Sfântului Atanasie cel Mare și aceasta este cu certitudine cea mai mare contribuție teologică a sa, în Dumnezeu unitatea este identică cu unirea și unirea este identică cu unitatea.

Unitatea lui Dumnezeu nu este monolică și nu are nicio întâietate logică față de relațiile de unire (comuniune) proprii ipostasurilor treimice în sensul că natura sau ființa lui Dumnezeu nu preexistă logic și nici nu se desface pentru a face loc persoanelor, dar nici relațiile de generare nu creează și nu produc unirea în Dumnezeu Treime.

Spiritul antinomic sau paradoxal al elenismului filosofic i-a ajutat pe scriitorii bisericești din secolele II–III d. Hr. să depășească, însă nu fără erori, monoteismul iudaic care încerca să reînvie sub oblacuirea iudeo-gnosticismului contemporan.

Însă acela care a reușit să se delimitizeze în tinerețe și apoi să se despartă total de elenismul ierarhizat ontologic dar și de ispita monoteismului iudaic a fost Sfântul Atanasie cel Mare.

Arie, în pofida culturii sale extrem de vastă și a bunelor lui intenții nu a reușit să depășească nici mentalitatea elenistică (păstrarea unui intercesor între Tatăl și creație și anume Fiul), nici mentalitatea iudaică monoteistă (prin care a operat o distanță radicală între Tatăl ca singurul și unicul Dumnezeu și Fiul în calitatea lui de primă și cea mai înaltă creatură a Tatălui).

Spre deosebire de acesta, Sfântul Atanasie cel Mare, fidel revelației dumnezeiești, se folosește de elaborările filosofice ale elenismului însă așeză paradoxul, antinomia sau dogma în interiorul Sfintei Treimi, în Treimea imanentă. Sfântul Atanasie cel Mare nu operează o ruptură ontologică (o ierarhie) între natura și persoana Tatălui și între natura și persoana

<sup>2</sup> Sfântul Atanasie cel Mare, *Scriseri*, partea a doua, traducere din grecește, introducere și note de Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloaie, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1988, p. 23.

Fiului și nici a Duhului Sfânt. Antinomia sau paradoxul se află în Treimea imanentă, între ființă divină, persoanele treimice și actele de generare.

Apoi Sfântul Atanasie operează o distincție radicală între Dumnezeu cel necreat și lumea creată. Distanța este depășită prin prezența și lucrarea Treimii iconomice, de la Tatăl prin Fiul în Duhul Sfânt și în special prin Întruparea Fiului sau a Logosului dumnezeiesc.

Părinții Capadocieni vor dezvolta învățătura Sfântului Atanasie și vor contribui decisiv la cristalizarea și sistematizarea învățăturii despre Sfânta Treime, Dumnezeu Unul în ființă și întreit în persoane.

Cu toate că „s-au inspirat destul de mult din idealismul platonician, Părinții Capadocieni nu au preluat fără discernământ concepțiile acestuia. Astfel, spre deosebire de Platon, ei vor mărturisi neabăutul învățătura despre crearea lumii și a tot ceea ce există în afara realității non-trinitare<sup>3</sup>.

Învățătura despre crearea lumii din nimic ocupă un loc important în opera lor ca și învățătura despre constituția dihotomică a omului și crearea simultană sau deodată a sufletului și a trupului acestuia. Însă ceea ce este deosebit de important pentru tema noastră, Părinții Capadocieni „s-au delimitat subtil, dar decisiv, de teoria platoniciană a «marelui sir de ființe». Platon și urmașii acestuia până la neoplatonicieni învățau că realitatea este organizată ierarhic, realitățile simple situându-se în partea superioară a ierarhiei, iar cele complexe în cea inferioară. Realitățile superioare erau astfel mai «reale» și mai «simple» decât cele inferioare. Un exemplu elocvent despre această concepție stratificată a lumii aflăm la Plotin, după care întregul univers ar fi organizat într-un sir descendent de hypostasis – Unul, Spiritul sau Intelectul și Sufletul. Desigur, nimic nu era mai tentant decât să asimileze un astfel de sistem cu învățătura creștină despre Sfânta Treime. Dar Părinții Capadocieni nu au dat curs unui asemenea demers. Mai întâi ei au susținut egalitatea persoanelor Treimii<sup>4</sup>.

Apoi, nașterea Fiului din Tatăl și purcederea Duhului Sfânt de la Tatăl nu presupune în gândirea triadologică a Părinților Capadocieni superioritatea Tatălui. Monarhia Tatălui nu implică în gândirea triadologică a Părinților Capadocieni vreo ierarhie în Sfânta Treime.

Astfel, principala preocupare a Sfântului Vasile cel Mare „era unitatea Bisericii. Aproape totală lipsă a unei astfel de unități printre creștini în Răsărit și între episcopii din Răsărit și Apus l-a determinat să antreneze sprijinul Sfântului Atanasie în încercarea sa de a stabili relații mai bune între Roma și Orient... El era convins că Ortodoxia putea izbuti numai dacă nu existau disensiuni și nici irosire a energiei între credincioși<sup>5</sup>.

În polemica lor cu Eunomie, Sfinții Părinți Capadocieni cristalizează și sistematizează într-o formă desăvârșită învățătura Bisericii despre Sfânta Treime. Astfel, pentru Sfântul Vasile cel Mare „Dumnezeu există din veci este din veci în forma cea mai desăvârșită adică comuniune de Persoane într-o unitate desăvârșită. În eternitatea lui Dumnezeu nu pot exista etape succesive sau o întărire a desăvârșirii ajunsă numai cândva. Aceasta înseamnă a introduce timpul în existența Lui, deci imperfecțiunea permanentă, înseamnă a-L priva de calitatea adevărată de Dumnezeu... În *Cartea a treia contra lui Eunomie*, Sfântul Vasile aduce argumente pentru dumnezeierea Duhului Sfânt, împotriva lui Eunomie, care, pornind de la faptul că Duhul Sfânt este numit al treilea, deducea că este al treilea și ca ființă, fiind de o ființă inferioară chiar Fiului. Sfântul Vasile precizează: Precum Fiul este pus, după rând, al doilea după Tatăl pentru că este din Acela ... dar nu al doilea după fire, pentru că dumnezei-

<sup>3</sup> Anthony Meredith, *Capadocienii*, Ed. Sophia, București, 2008, p. 35–36.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 36.

<sup>5</sup> Sfântul Vasile cel Mare, *Împotriva lui Eunomie. Expunere a credinței niceene*, traducere, prefăță și note: Ierom. Lavrentie Carp, Ed. Crigarux, Piatra Neamț, 2007, p. 11.

rea este una ... aşa şi Duhul Sfânt, deşi este după Fiul în ce priveşte ordinea ... nu este de o fire străină<sup>6</sup>.

Părinții Capadocieni au reușit să înfățișeze teologic echilibrul perfect sau absolut între esență și persoană în Sfânta Treime sau simultaneitatea absolută între esență-relații de generare și persoane.

Pentru teologul român, Părintele Dumitru Stăniloae, „luate separat, nici *esența* și nici *persoana* nu se află la temelia ontologiei divine, ci numai atunci când sunt luate împreună... Pentru Stăniloae deci ontologia are la originile ei o Realitate Personală Supremă, adică supraesența tripersonală sau tripersonalitatea supraesențială”<sup>7</sup>.

Unitatea de ființă și Treimea persoanelor lui Dumnezeu este un adevăr cuprins în Revealația dumnezeiască și explicat teologic de către Părinții Bisericii. Astfel, Sfântul Atanasie cel Mare zice: „Iar Domnul a spus că Duhul este Duh al Adevărului și Mângăietor; prin aceasta a arătat că în Duhul este Treimea desăvârșită”<sup>8</sup>.

O clarificare extrem de importantă cu privire la raportul dintre natură și ipostasuri la natura una și unică și la treimea ipostasurilor pe de o parte și la raportul dintre Tatăl (monarhia Tatălui legată de actele de generare în Treime) și caracterul de al doilea și al treilea ipostas al Fiului și al Sfântului Duh pe de altă parte, o face Sfântul Grigore de Nazianz: „Căci monada mișcându-se din pricina bogăției ei, dar depășindu-se doimea (fiindcă este mai presus de materie și formă din care sunt corpurile) se hotărniceste ca Treime (căci aceasta este prima care depășește doimea) ca să nu fie dumnezeirea nici strâmtă, nici să se reverse la infinit<sup>9</sup>.

Comentând cuvintele Sfântului Grigore de Nazianz, părintele Stăniloae surprinde în chip magistral simultaneitatea atemporală lipsită de orice prioritate logică fie cu privire la raportul dintre natură și persoane, fie cu privire la raportul dintre Tatăl ca unicul „izvor” (legat de actele de generare) în Treime, Fiul și Sfântul Duh ca al doilea sau al treilea în Treime: „În cele trei Persoane Dumnezeiești este pluralitatea în unitate sau iubire deplină, realizată în amândouă forme, relație între Persoane, dar trăită în unitate deplină. În cele trei e totul în relație directă căci Duhul e mereu în Tatăl și Fiul. Dacă ar fi patru n-ar fi totul în această relație directă neîncetată. Ar rămâne un El exterior. S-ar vedea că cineva rămâne mereu afară. În două persoane, iarăși s-ar vedea că nu e totul, că ceva lipsește. În Dumnezeu Trei e totul. Duhul reprezintă întoarcerea dumnezeirii în Sine, aşa zicând readunarea Ei pe planul modului de existență în comuniune personală. Fără să anuleze acest mod Dumnezeirea se arată prin Duhul ca structură, ca matcă interpersonală a Dumnezeirii infinite, evitând atât lipsa de «generozitate» a ființei încuiate ermetic în întunericul existenței imperso-nale, cât și dezordinea pluralității infinite ca număr. Atât primul fapt, cât și cel de-al doilea ar umple totul de o esență neliberă, panteistă, incapabilă de creație, supusă unor legi oarbe, lipsită de sens”<sup>10</sup>.

Problema raportului dintre unu și multiplu este specifică filosofiei neopitagoreice aparținând culturii medioplatonice. Neoplatonismul plotinian a dezvoltat într-o manieră proprie acest raport în lupta lui împotriva gnosticismului dualist care postula existența a două principii (principiul inteligibil sau Unul și materia informă).

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 24–25.

<sup>7</sup> Silviu Eugen Rogobete, *O ontologie a iubirii. Subiect și Realitate Personală Supremă în gândirea părintelui Dumitru Stăniloae*, Ed. Polirom, 2001, p. 91.

<sup>8</sup> Sfântul Atanasie cel Mare, P.G. col. 589 apud Silviu Eugen Rogobete, *op. cit.*, p. 167.

<sup>9</sup> Sfântul Grigore de Nazianz, Pg. 35, 1160D apud Silviu Eugen Rogobete, *op. cit.*, p. 167.

<sup>10</sup> Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae apud Silviu Eugen Rogobete, *op. cit.*, p. 167–168.

În demersul logic de a explica generarea și existența ontologică a Fiului sau a «Logosului» medioplatonismul, neoplatonismul precum și alte sisteme, doctrine sau concepții filosofice și religioase așează la temelia acestui proces dorința sau «nevoia» Tatălui (înțeles) ca Unul sau principiu prim de a se autocunoaște. Astfel cunoașterea de sine a Tatălui (înțeles ca Unul) pare să fie un prim pas pentru înțelegerea trecerii de la monismul absolut al Dumnezeului unic la multiplicitate. Aceasta datorită faptului că prin autocunoaștere Tatăl iese din Sine și ieșind generează sau creează din calitatea care este primul pas spre multiplicitate. Fiind strâină gândirii personaliste despre Dumnezeu această doctrină filosofică specifică epocii în care s-a născut și s-a dezvoltat, induce o bază panteistă – iraționalistă despre divinitate și despre procesul ieșirii din sine prin care se produce și se explică multiplicitatea. Concepția în cauză atribuie divinității (Tatălui) gândire și voință într-o manieră antropomorfică și explică apariția dualității și a multiplicității ca extindere a unității procesului de ieșire din sine a divinității.

În concepțiile gnostice voința Tatălui mișcă printr-o putere (*dynamis*) cugetarea Lui și astfel apare dualitatea și multiplicitatea creată. Deși dualist prin excelенță, gnosticismul păgân (în special cel valentinian) a fost nevoie să inventeze o soluție pentru explicarea dualității ierarhice și prin aceasta a multiplicității ierarhice. Privite sub acest aspect doctrinele gnostice, ca și cele născute din cultura elenistică (medioplatonismul și neoplatonismul) au un numitor comun și anume: ierarhia ontologică și existențială fundamentată în Unul, produsă de ieșirea prin voință și putere, inteligibilă mai întâi în dualitate și mai apoi inteligibilă și sensibilă în multiplicitate. Sfântul Atanasie cel Mare și Părintii Capadocieni preiau din punct de vedere teoretic caracterul antinomic sau paradoxal al raportului dintre unu și multiplu, dar se dezic de legătura ontologică structurată ierarhic care există în marele lanț al ființei după viziunea păgână. Ei se desprind și depășesc doctrina păgână despre raportul dintre unu și multiplu în două puncte esențiale:

1. Învățătura despre crearea lumii din nimic – *ex nihilo* – prin care Dumnezeu cel necreat se distinge radical de lumea creată de El.
2. Eliminarea mentalității larg răspândită și încetătenită în epocă a intercesorului sau a intermediarului între
  - a. Unul absolut transcendent indicibil sau acategorial
  - b. Planul inteligibil (al intelligibilelor)
  - c. Planul vieții (al vivificării sau însuflețirii intelligibilelor)
  - d. Planul sensibil sau al lumii materiale.

Din perspectiva învățăturii creștine ei au eliminat existența unui intercesor sau a unor intercesori între Dumnezeu și lume, și, ceea ce este extrem de important pentru triadologie, existența vreunei ierarhii în Sfânta Treime. În perfectă concordanță cu adevărul revelat despre unitatea de ființă și treimea persoanelor, Părintii Capadocieni au eliminat orice urmă de subordinatism teologic și economic. În viziunea lor teologică nu există ierarhie ontologică, existențială sau o ierarhie ca prioritate logică în Dumnezeu. Astfel ei au reușit să „gândească”, să „vadă”, și să exprime prin viziuni și concepte categoriale ceea ce transcend puterea de înțelegere a minții omenești, adică pe Dumnezeu ca Realitate supremă și absolută – Sfânta Treime.

Sfântul Vasile cel Mare folosind sintagma „ontologie relațională” îl gândește pe Dumnezeu Treime ca iubire absolută (ca ontologie a iubirii) reușește să „vadă” și să „înțeleagă”

raportul dintre persoane în Treimea imanentă drept structura supremei iubiri, cum în mod magistral afirmă Părintele Dumitru Stăniloae.

Sfântul Grigore de Nazianz depășește ispita unor eretici de a explica raportul dintre persoanele Sfintei Treimi, dintre Tatăl ca unul, Fiul ca al doilea și Sfântul Duh ca al treilea prin grila hermeneutică a pitagoreismului sau a neopitagoreismului ajungând astfel la o unitate non-numerică în Sfânta Treime. Dacă unitatea de natură a Persoanelor Treimice este înțeleasă prin grila pitagoreică (numerologică) fie ea aplicată la planul absolut inteligibil, atunci ea conduce în mod inevitabil la un subordinatism intratrinitar ad intra și cu aceasta la o prioritate logică fie a naturii înțeleasă ca una (unitate), fie a Tatălui înțeleasă ca monarhie față de Fiul și Sfântul Duh. Privită în sine Treimea imanentă ca realitate supremă și absolută rămâne din punctul de vedere al cunoașterii omenești într-un apofatism absolut. Apofatismul și catastatismul sunt două aspecte ale cunoașterii umane care vin după caracterul absolut pozitiv (cea mai înaltă pozitivitate, cum spune Sfântul Dionisie Areopagitul) a lui Dumnezeu Treime.

Tentativa unor teologi contemporani de a aplica apofatismul ființei divine în sine și catastatismul monarhiei Tatălui trădează existența unor idei care nu fac parte din gândirea antinomică sau paradoxală a teologiei creștine despre Sfânta Treime ca realitate supremă și absolută.

Sub influența gândirii păgâne (neoplatonismul plotinian), Fericitul Augustin a introdus două priorități logice în Sfânta Treime:

- a. prioritatea logică a naturii divine în defavoarea persoanelor trinitare;
- b. prioritatea logică a cunoașterii (planul inteligibil și gnoseologic) față de iubire (planul spiritual, factor sau liant al coeziunii sau al iubirii).

Astfel, din imposibilitatea de a prescrie primeitatea sau primordialitatea Unului (Tatălui), Augustin în strictă manieră filosofică imaginează și descrie ieșirea Tatălui pentru a Se cunoaște în Fiul urmând să se întoarcă în Sine prin Duhul Sfânt și să reentre în interiorul naturii divine cea una. Inspirată din doctrina Fericitului Augustin teologia occidentală a acordat totdeauna o prioritate cunoașterii în fața iubirii. Acest fapt s-a concretizat mai întâi în erzia Filioque pe care teologia occidentală nu a reușit să o depășească în pofida unor încercări justificative a ei. Astfel, pentru marele teolog Jürgen Moltmann „purcederea Duhului presupune nașterea Fiului în care Tatăl se dovedește a fi Tatăl Fiului și prin aceasta existența Fiului din Tatăl. Prin aceasta nu afirmăm o ieșire a Duhului din Tatăl și din Fiul, însă Fiul nu este departe de purcederea Duhului din Tatăl. Purcederea Duhului din Tatăl se produce aş spune în prezență Fiului. Fiul nu este străin de purcederea Fiului din Tatăl, spunea Boris Bobrinskoy la conferința de la Klingenthal... Fiul vine de la Tatăl și ajunge într-o poziție care-l lasă să ia parte la trimiterea Duhului. Este vorba de poziția de la dreapta Tatălui, spune Moltmann în conferința de la București intitulată *Dumnezeu Tatăl și viața Sfintei Treimi* din octombrie 2009.

Comentând textul Sfântului Grigore de Nazianz spune: „De aceea unimea, mișcându-se de la obârșie la doime se oprește în Treime”<sup>11</sup> și în alt text: „unimea mișcându-se din pricina bogăției și depășindu-se doimea (căci e mai presus de materie și formă din care se alcătuiesc lucrurile) se hotărniceste în Treime din pricina desăvârșirii”<sup>12</sup>. Sfântul Maxim Mărturisitorul oferă o explicație a caracterului antinomic sau paradoxal al Sfintei Treimi, Dumnezeu Unul în ființă și întreit în Persoane. Pentru Sfântul Maxim Mărturisitorul aceasta

<sup>11</sup> *A treia cuvântare teologică. Despre Fiul*, cap. II, P.G. 36, col. 76.

<sup>12</sup> *Cuv. despre pace III*, cap. 8, P.G. 35, col. 1160.

nu este o explicație rațională a cauzei tuturor lucrurilor din lume întrucât Dumnezeu în Sine Însuși transcende la modul absolut toate categoriile gândirii și ale existenței, ci o declarație a credinței evlavioase.

Cu toate acestea, Sfântul Maxim Mărturisitorul încearcă și reușește să proiecteze multă lumină asupra misterului raportului dintre unitatea de ființă și treimea persoanelor și între Tatăl (Unul-unime), Fiul (Doi-doime) și Duhul Sfânt (Trei-treime). Pentru Sfântul Maxim Mărturisitorul unimea nu este realizată prin contractarea unei mulțimi, ea nu este produsul unui proces de contractare a unei mulțimi și nici izvor al celor de după ea, adică nu se află într-o legătură ontologică cu ele și între ea (unimea) și cele de după ea nu există deoființime sau conaturalitate referindu-se la raportul dintre Dumnezeu și lumea creată.

Pe de altă parte, Treimea nu este rezultatul sau produsul adunării unor unități separate ca astfel să poată fi împărțită. În Sfânta Treime natura divină nu reprezintă unitatea iar persoanele trinitare multiplicitatea. Raportul dintre natura divină și persoanele treimice este unul între unitate și diversitate fără nici un fel de prioritate logică. Unitatea Sfintei Treimi în gândirea teologică a Părinților Capadocieni, gândire atestată, confirmată și dezvoltată de Sfântul Maxim Mărturisitorul este o unitate non-numerică, o unitate ce transcende caracterul liniar descendenter și corruptibil al unității (unului-unitate) ce se desface și se descompune în multiplicitate. În legătură cu aceasta Sfântul Maxim Mărturisitorul spune: „Unimea e cu adevărat unime fiindcă nu e izvor al celor de după ea ca o stare contractată a unei deșirări ce se varsă în mod natural devenind mulțime ci entitate enipostaziată a Treimii celei de o ființă. Și Treimea este cu adevărat Treime neîntregindu-se dintr-un număr desfăcut (căci nu e adunare de unități ca să sufere împărțire ci subzistență ființială a Unimii întreit ipostatice. Căci Treimea e cu adevărat Unime fiindcă aşa este, și Unimea e cu adevărat Treime fiindcă aşa subzistă<sup>13</sup>.

Sfântul Maxim Mărturisitorul pe de o parte păstrează distincția dintre Unul și Trei în Sfânta Treime (unitatea și diversitatea), dar stabilește și o distincție între modul de „a fi” al lui Dumnezeu (adică în unitate) și modul de a subzista prin ipostazierea naturii divine cea una, adică modul de „a subzista”.

Sfântul Maxim Mărturisitorul înțelege, interpretează și explică magistral cuvintele Sfântului Grigore de Nazianz referitoare la mișcarea unime la doime și stabilirea ei în Treime. Sfântul Maxim Mărturisitorul demonstrează în mod cât se poate de evident adevărul unității și al unicitatii lui Dumnezeu-Treime. Existența sau supra-existența lui Dumnezeu-Treime este acategorială sau supracategorială. Între modul Său de „a fi” adică „Unime” și modul Său de „a subzista” Treime nu există nicio separație și nicio prioritate logică. Dumnezeu, ca cea mai înaltă ființă sau supra-existență – cea mai înaltă pozitivitate – este din veci și în mod absolut „Unime” și subzistă din veci și în mod absolut ca Treime.

„Iar dacă, auzind de mișcare te-a mirat cum se mișcă dumnezeirea cea suprainfinită, prima aceasta este a noastră, nu a ei, a noastră, care, prin lumina ce ni s-a dăruit cugetăm întâi la rățiunea existenței și apoi la modul de subzistență al ei, dacă existența e cugetată totdeauna înainte de modul subzistenței. Deci mișcarea dumnezeirii e cunoștința prin care li se descoperă, celor ce o primesc, existența și modul de subzistență al ei<sup>14</sup>.

Peste câteva secole Sfântul Maxim Mărturisitorul este teologul care în mod exceptional pune în valoare uriașă contribuție a Părinților Capadocieni cu privire la Treimea imanentă (ad intra) și cu privire la Treimea iconomică (ad extra). Într-un mod cu totul exceptional Sfântul Maxim Mărturisitorul pune în lumină victoria finală asupra concepțiilor eretice în

<sup>13</sup> Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2006, p. 64–65.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 66.

domeniul triadologiei, victorie repurtată de Sfântul Grigore de Nazianz, teologul Sfintei Treimi.

Sfântul Grigore de Nazianz dă o lovitură mortală concepțiilor eretice antitrinitare fiindcă el reușește să descopere adevarata lor cauză producătoare. Este vorba de implacabila numerologie pitagoreică în care numărul are o uriașă conotație ontologică și anume ontologie ierarhică descreșcătoare și crescătoare, după care Unul este absolutul iar multiplul este relativul și contingentul.



# Dumnezeu – Sfânta Treime în teologia Sfântului Grigorie de Nazianz

Valer BEL

Facultatea de Teologie Ortodoxă Cluj-Napoca  
belteol@yahoo.com

## Descoperirea treptată a Sfintei Treimi

În precizarea credinței creștine despre Dumnezeu – Sfânta Treime, Sfântul Grigorie de Nazianz pleacă de la revelarea lui Dumnezeu în istoria mânăstirii. El arată că în istoria omenirii au fost două schimbări de viață fundamentale: trecerea de la idoli la lege și trecerea de la lege la Evanghelie, urmând să vină cea de-a treia: trecerea de la viață de aici la cea de dincolo<sup>1</sup>.

Întocmai ca un bun pedagog, pentru a nu ne anula libertatea, Dumnezeu – Sfânta Treime ni s-a descoperit treptat. „Vechiul Testament a predicat clar pe Tatăl și mai întunecat pe Fiul; Noul Testament a arătat împede pe Fiul, și a lăsat să se întrevadă Dumnezeirea Duhului [...] căci nu era lucru lipsit de primejdie, ea atât timp cât nu era mărturisită Dumnezeirea Tatălui, să fie predicat împede Fiul și [...] nici ca să fie luată pe umeri sarcina predicării Sfântului Duh câtă vreme nu era primită Dumnezeirea Fiului”<sup>2</sup>.

Însuși Hristos își descoperă treptat dumnezeirea Sa ucenicilor și le promite: „Voi rugă pe Tatăl și vă va trimite un alt Mângăietor, pe Duhul adevărului”<sup>3</sup> [...] „și mai zicea El că toate ni se vor arăta de la Duhul Care are să vină în lume. Printre aceste învățături – spune Sfântul Grigorie – este dumnezeirea însăși a Duhului, care avea să fie lămurită mai în urmă, atunci când cunoașterea Lui va fi la vremea ei și cu putință”<sup>4</sup>.

De aceea, „ador ca Dumnezeu pe Tatăl, ca Dumnezeu pe Fiul, ca Dumnezeu pe Sfântul Duh (trei Persoane cu) trei proprietăți, o singură Dumnezeire, neîmpărțită în slavă și în cinste și în ființă și în împărăție”<sup>5</sup>.

## Sfânta Treime, taina perfectei unități a Persoanelor distinse

Dumnezeu este existența, ființa în sine mai presus de ființă, „El este existența cea fără început și fără sfârșit, este ca un ocean de ființă nesfârșit și nemărginit, care depășește orice cugetare cu privire la timp și la natură”<sup>6</sup>. „A spune ce este Dumnezeu, este cu neputință, iar

<sup>1</sup> Cuvântarea a cincea despre Dumnezeu la Sf. Grigorie de Nazianz, *Cuvântări teologice*, XXV, trad. de Pr. Dr. Gh. Tilea, Ed. Herald, București, 2004, p. 147.

<sup>2</sup> *Ibidem*, XXVI, p. 149.

<sup>3</sup> *Ibidem*.

<sup>4</sup> *Ibidem*, XXVII, p. 149.

<sup>5</sup> *Ibidem*, XXVIII, p. 151.

<sup>6</sup> *Cuvântarea la arătarea lui Dumnezeu sau la Nașterea Mîntuitorului*, 7, p. 23.

a-L înțelege cu mintea este și mai cu neputință<sup>7</sup>. Ființa lui Dumnezeu este „neînțeleasă și nepricepută, nu în ce privește existența ei, ci în ceea ce este în sine natura aceasta”<sup>8</sup>. Ea se concepe unic și treimic: „unică după esență, adică după dumnezeire” și „întreită după ipostasuri sau persoane”, „fiindcă dumnezeirea este una în trei și cele trei una”<sup>9</sup>. Ea este Tatăl și Fiul și Sfântul Duh, dincolo de care nu se revarsă, după cum nici nu este mărginită în fiecare din acestea<sup>10</sup>.

Răspunzând celor ce obiectau că și oamenii formează o singură unitate și totuși sunt mulți oameni, Sfântul Grigorie de Nazianz spune: „Dar aici (la oameni) comunul înfățișeză unitatea numai contemplării minții. Căci cele singure sunt divizate foarte mult între ele în timp, prin afecte, prin putere”<sup>11</sup>. Afirmând unitatea lui Dumnezeu în Treime el zice: „Dar pentru noi Dumnezeu este unul, pentru că una este Dumnezeirea și toate cele din El se referă la aceasta unitate, chiar dacă este crezută întreită. Căci nu este Unul mai mult Dumnezeu și Altul mai puțin. Nici nu se tăie prin voință, nici nu se divizează în putere, nici nu e ceva în Dumnezeu din cele proprii celor divizate, ci dumnezeirea este neîmpărțită în cele deosebite [...] Este ca o unică și indistinctă lumină în trei sori într-o interioritate reciprocă. Când privim spre dumnezeire și spre prima cauză și spre unicul principiu, cugetăm pe Unul. Dar când ne ațintim privirea spre cei în care este dumnezeirea, și spre cei ce sunt prima cauză în mod netemporal și de slavă egală, trei sunt cei încințați”<sup>12</sup>.

### **Tatăl în Treimea imanentă sau monarchia în Dumnezeire și proprietățile personale**

„Există un singur Dumnezeu Tatăl, din Care sunt toate și un singur Iisus Hristos, prin Care sunt toate și un singur Duh Sfânt, în Care sunt toate, cuvintele «din care», «prin care» și «în care» separând nu naturi [...] ci caracterizând proprietățile unei singure și neschimbante naturi”<sup>13</sup>. „Tată este Tatăl și el este fără de început, fiindcă nu este din altul. Fiul este Fiul și este fără de început, căci este din Tatăl [...] Duhul Sfânt adevarat este Duhul, care din Tatăl purcede, dar nu ca Fiul, căci nu provine pe calea nașterii, ci pe cea a purcederii [...] nici Tatăl nepărăsindu-și proprietara nenașterii, pentru că a născut, nici Fiul pe cea a nașterii, pentru că este din Cel nenăscut [...] și nici Duhul Sfânt neschimbându-se, fie în Tatăl, fie în Fiul fiindcă este purces și fiindcă este Dumnezeu [...] căci proprietățile personale sunt nemutate, căci cum ar mai rămâne ele proprietăți dacă se mișcă și se schimbă?”<sup>14</sup>.

„Ceea ce cinstim noi este monarchia în Dumnezeire, iar monarhia în Dumnezeire nu este aceea pe care o mărginește o singură persoană, [...] ci aceea pe care o constituie egalitatea de natură și conglăsuirea și identitatea de mișcare și convergență spre unire a celor din ea. Și aceasta este, pentru noi, Tatăl și Fiul și Sfântul Duh, unul născător și producător în afara, dar fără pătimire și afară de timp și în mod necorporal, iar ceilalți unul este născut, iar celălalt purces”<sup>15</sup>.

<sup>7</sup> Cuvântarea a două despre Dumnezeu, IV la Sf. Grigorie de Nazianz, *Opere dogmatice*, trad. de Pr. dr. Gh. Tilea, Ed. Herald, București, 2002, p. 42.

<sup>8</sup> *Ibidem*, V, p. 43.

<sup>9</sup> Cuvântarea la Sfințele Lumini, 11, *Opere dogmatice*, p. 47.

<sup>10</sup> Cuvântarea la arătarea lui Dumnezeu, 8, *Opere dogmatice*, p. 24.

<sup>11</sup> *Oratio XXXI*, Theol. V, PG 36, col 149 B, la D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, p. 285.

<sup>12</sup> *Ibidem*, col 149 A, la D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 289–290.

<sup>13</sup> Cuvântare la Sfințele Lumini, 12, *Opere dogmatice*, p. 47.

<sup>14</sup> *Ibidem*, 12, p. 47–48.

<sup>15</sup> Cuvântarea a treia despre Dumnezeu, II, p. 76.

Nașterea Fiului și purcederea Duhului Sfânt sunt în Dumnezeire simultane „au avut loc dincolo de «când», au avut loc când era Tatăl”, căci Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt sunt împreună veșnici. Fiul și Duhul Sfânt sunt din Tatăl, chiar dacă nu există după El. „Căci ceea ce este fără de început, este și veșnic, iar ceea ce este veșnic, nu este în mod necesar fără început, cătă vreme se raportează la Tatăl, ca la un principiu. Fiul și Duhul Sfânt nu sunt deci fără de început după cauza lor. Iar cauza este lucru limpede că nu este întru totul mai veche decât lucrurile a cărei cauză este”<sup>16</sup>.

*Nașterea Fiului* este „dumnezeiască și negrăită”<sup>17</sup>, necuprinsă de mintea omenească, de aceea trebuie „să fie cinstită în tăcere”<sup>18</sup>. „S-a născut cum a știut Tatăl care L-a născut și Fiul care s-a născut”<sup>19</sup>. În cazul Fiului nașterea îi coincide cu existența căci este absurd „să pui în discuție chestiunea dacă Cel născut dintră început era sau nu era înainte de naștere”<sup>20</sup>.

„Tatăl nu este nici nume de ființă, nici nume de energie, ci este un nume de relație și de arătare cum este Tatăl față de Fiul și Fiul față de Tatăl”. Numirile de Tată și Fiu „în Dumnezeire arată deoființimea născutului cu născătorul lui”<sup>21</sup>. „Căci nu a fost un timp când Tatăl să nu fie adevărat, sau lipsit de putere, sau lipsit de viață, sau strălucire sau bucurie”<sup>22</sup>.

*Duhul Sfânt* purcede din Tatăl. El nu poate fi „nenăscut” fiindcă atunci două ar fi principiile în Dumnezeire, și nu poate fi nici „născut”, fiindcă atunci ar fi doi Fii și în același timp doi frați. Sfântul Duh nu poate fi nici din Fiul, fiindcă atunci s-ar ajunge la o adevărată absurditate în Treime: ar exista, în raport cu Tatăl, un nepot, iar în raport cu Fiul, un alt Fiu al lui Dumnezeu și în același timp doi frați.

Duhul nu poate fi decât un Dumnezeu purces doar din Tatăl. El nu este deci nici intermedier între „nenăscut” și „născut” și nici ceva „neutru”. Cine afirmă că Duhul nu purcede numai de la Tatăl, acela inventează un al treilea Testament, prin care se surpă cuvântul Evangheliei lui Hristos care spune: „Duhul Sfânt care de la Tatăl purcede”. În ce privește natura purcederii Sfântului Duh, ca și natura nașterii Fiului, sunt lucruri pe care le știe numai Dumnezeu. Dumnezeirea este și rămâne una, neîmpărțită între împărțiți, chiar dacă vorbim de trei ipostaze în ea. Denumirile de: Tatăl, Fiul și Sfântul Duh provin din deosebirea de manifestare sau de relație reciprocă dintre ipostazele dumnezeiești, cu alte cuvinte, faptul că unul nu s-a născut, a făcut ca el să fie numit Tatăl, faptul că altul s-a născut, a făcut să fie numit Fiul și faptul că unul a purces, a făcut să fie numit Sfântul Duh, păstrându-se neamestecarea celor trei ipostaze în unică natură și vrednicie a Dumnezeirii, și respingându-se astfel atât doctrina sabeliană care reduce Dumnezeirea la o singură persoană manifestată în afară modalistic, cât și cea ariană, care împărtea Treimea în trei persoane, fără vreo legătură substanțială între ele<sup>23</sup>.

## Concluzii

Proprietatea de Tată, Fiu și Duh, nu mai sunt privite ca niște forme și peceți ce vin după natura divină impersonală, ci ele sunt integrate în natura divină însăși, sunt contemplate în natură, care devine astfel o natură cu caracter personal, o natură drept comuniune, cu caracter viu și dinamic.

<sup>16</sup> *Ibidem*, III, p. 77.

<sup>17</sup> *Ibidem*, IV, p. 80.

<sup>18</sup> *Ibidem*, VIII, p. 81.

<sup>19</sup> *Ibidem*.

<sup>20</sup> *Ibidem*, XIX, p. 83.

<sup>21</sup> *Ibidem*, XVI, p. 90.

<sup>22</sup> *Ibidem*, XVIII, p. 92.

<sup>23</sup> *Cuvântarea a cincea despre Dumnezeu*, p. 150–151.

Sfânta Treime, la Grigorie de Nazianz, nu este obiect de speculație, ci de contemplare, pentru a deveni comuniune personală izvorătoare de viață, lumină și iubire negrăită. Cuvântul Sfântului Grigorie de Nazianz constituie o mărturie impresionantă din acest punct de vedere: „Din ziua în care am renunțat la cele lumești, ca să-mi consacru sufletul contemplării cerești, prea luminoase, când înțelepciunea supremă m-a îndepărtat de cele trecătoare, din acea zi ochii mei au fost orbiți de lumina Treimii a cărei strălucire depășește tot ce poate concepe mintea omului, iar de pe înălțimea tronului slavei Sale, Treimea revarsă peste toți și peste toate razele Sale de lumină negrăită comună celor trei. Acesta este izvorul a toate către există aici jos, separate prin timp de cele de sus. Din ziua aceea am murit față de lume și lumea a murit față de mine și aştepț să fiu acolo unde este Treimea mea în toată strălucirea splendoarei Sale<sup>24</sup>.

---

<sup>24</sup> Poeme, II, PG 37, col. 11, 65.

# **Unitatea Bisericii și modelul treimic al acesteia la Sfinții Părinți capadocieni**

**Ioan CHIRILĂ**

Facultatea de Teologie Ortodoxă Cluj-Napoca  
ioanchirila62@gmail.com

Anul comemorativ al Capadochienilor ne oferă prilejul multor reflectări teologice, reflectări menite să readucă în prim plan paradigmă patristică de înțelegere și trăire a adevărului veșnic. Îi priveam, în contextul altor reuniuni, ca model de exegeti, ca trăitori ai cuvântului și ca vestitori ai alitheiiei evanghelice/scripturistice spre care converg toate participațiile la adevăr ale lumii acesteia. În acel context, spuneam că în Capadochia se realizează armonizarea fericită a direcțiilor exegetice, se echilibrează istorismul cu alegorismul spre a reieși duhul cuvântului. Acum aş îndrăzni să propun o reflectare asupra modului în care capadochienii văd și exprimă unitatea Bisericii. Si propun acest subiect deoarece fărâmătarea de acum are un cu totul alt aspect, dar nu este prea departe de cea de atunci. Si atunci, ca și acum, se făceau rugăciuni pentru unitatea tuturor Bisericiilor, deși relevanța termenului era alta, dar aş dori să remarcăm faptul că este imperios necesar să ne rugăm pentru aceasta. Părinții capadocieni propun o reflectare asupra subiectului unității Bisericii plecând de la Sfânta Treime și nu doar de la planul existenței istorice, așa cum se face cel mai adesea astăzi.

Sfinții Părinți ai Bisericii ne învață să păstrăm unitatea Bisericii conform modelului Treimii celei veșnice, îndemn care te duce în chip automat la sesizarea dimensiunii teandrice a Bisericii, caracteristică care nu poate lipsi din nicio definire a acesteia.

Reflectarea asupra conceptului de unitate nici că ar putea pleca dintr-un loc mai fericit decât afirmația marelui Vasile: „Noi recunoaștem numai un singur Dumnezeu, dar pe El nu-l înțelegem numeric, ci după fire. Într-adevăr, tot ceea ce se spune despre unul ca număr, acela nu-i nimic în realitate și nici simplu de la natură, pe când Dumnezeu este recunoscut de toți ca simplu și necompus. Așadar, Dumnezeu nu-i unul ca număr. Iar ceea ce spun, așa este. Spun, de pildă, că lumea este numericește numai una, dar nu una prin fire, după cum nici simplă nu este, într-un fel cel puțin, într-adevăr, noi o împărțim după elementele care o compun, în fier, aer, apă și pământ...”<sup>1</sup>. Sfântul Grigorie de Nyssa subliniază relația omului cu Treimea, însă din momentul în care vorbește despre „sfâtuirea spre realizare”, zicând: „Atunci când a fost vorba de crearea omului a avut loc o sfâtuire și, după cum deducem din cuvântul Scripturii, a avut loc ceea ce face un artist, care-și face o schiță de plan pentru ceea ce avea să realizeze, modul în care urma să acționeze și în ce măsură elaboratul nou avea să se asemene cu originalul, adică scopul propriu-zis al noii creații. După ce a fost adus în viață, ce anume urma să facă și peste ce să stăpânească omul. [...] Căci, după cum spune Scriptura: «Dumnezeu a zis: să facem om după chipul nostru și după asemănare și să stăpânească peste peștii mari și fiarele pământului și păsările cerului și dobitoacele și tot pământul». Si minune! Soarele a fost creat, dar niciun sfat nu i-a premers; cerul la fel și,

<sup>1</sup> Sf. Vasile cel Mare, *Epistola către locuitorii din Cezarea, pentru a-și justifica retragerea*, în PSB 12, Ed. IBMBOR, București, 1988, p. 130–141.

totuși, nici pentru unul, nici pentru altul nu s-a făcut nicio pregătire în ordinea creației, ci aceste făpturi minunate au venit pe lume printr-un singur cuvânt [...]. Numai când a fost vorba de facerea omului, Făcătorul a toate a procedat cu circumspecție, pregătind parță dinainte chiar și materia din care avea să-l facă și abia după aceea dându-i înfățișarea după asemănarea cu un model de frumusețe deosebită, a explicat cu acea ocazie destinația precisă cu care a fost adus la viață și rânduit atunci, potrivit rostului activității lui, că toată destinația lui stă în legătură cu voia cea dumnezeiască”<sup>2</sup>. Deci însăși unitatea omului (a neamului omenesc) trebuie privită și definită după chipul Treimii: „De aceea, această ființă cugetătoare, care e omul și rezumă elementele tuturor celorlalte categorii de viețuitoare, mai întâi se hrănește în mod natural, ca orice făptură a firii. În al doilea rând se silește să-și rafineze dibăcia forțelor senzoriale, care, potrivit firii lor, se situează la mijloc, între puterea de cugetare și materia brută, care e mai greoaie și mai nesimțitoare și care se deosebește pe măsura în care e tot mai curată. În sfârșit, la urmă de tot apare omul sub întreitul lui context ca o unire sublimă și sinteză fericită dintre substața dotată cu putere de cugetare și elementele sensibile ale firii”<sup>3</sup>. S-a vorbit despre „un singur om ca să-i cuprindă pe toți deoarece, pentru puterea lui Dumnezeu, nimic n-a trecut și nimic nu urmează să mai apară, ci atât ceea ce urmează să mai aibă loc, cât și ceea ce s-a întâmplat stau deopotrivă sub ascultarea purtării de grijă a Domnului care ne cuprinde pe toți. De aceea întreaga fire care se întinde de la început până la sfârșit formează un singur chip a ceea ce este și azi”<sup>4</sup>.

Ce frumoasă afirmație a Teologului: Dumnezeu „a unit pe cele despărțite și a împreunat lutul cu duhul, alcătuind omul, această ființă văzută și nevăzută, vremelnică și nemuritoare, pământească și cerească, care se atinge de Dumnezeu și nu-L cuprinde, care, cu cât se apropie de Dumnezeu, cu atât se depărtează”<sup>5</sup>.

În partea introductivă, îmi propun o abordare a problematicii conceptului de unitate, fiindcă observ un obicei pe care ni l-am creat: acela de a ne întoarce în chip automat, atunci când vorbim despre unitatea Bisericii, la ceea ce găsim în simbolul niceo-constantinopolitan: „Cred într-o sfântă, sobornicească și apostolească Biserica”. Dar, dacă vom privi în ansamblu opera patristică a celor trei autori, vom putea observa că ei, atunci când propun tema unității Bisericii, nu se rezumă la articolul din Simbolul credinței, ci ne cer să lucrăm pentru păstrarea unității Bisericii conform modelului Treimii. În acest fel, unitatea capătă o nouă dimensiune. În această relație, unitatea își revelează adevăratul său sens. Când dezvolt un discurs teologic, realizez o teologhisiere. Or, când vorbesc de teologhisiere, contemporanilor le este greu să asume conceptual. Esențial este faptul că, în cadrele discursului teologic, nu ne putem rezuma la sfera existenței istorice, ci trebuie să existe în dezvoltarea noastră deschiderea spre transcendere. Sfântul Grigorie de Nazianz spune ceva extraordinar, și aş remarcă în chip deosebit acest lucru pentru a vedea unitatea de gândire și mărturisire a celor trei Părinți: el afirmă că omul ca făptură rațională are darul de a putea cuprinde ceva din ceea ce este Dumnezeu în Sine, și de a mărturisi acest adevăr veșnic, dar nu de a-L exprima în sensul Său plenar<sup>6</sup>.

Astfel, conceptul de unitate nu ar trebui tratat doar din perspectivă istorică, ca sumă de unități, sumă de comunități, și totuși este o unitate care se realizează în planul istoric, dar care își are obârșia în planul veșniciei, și care se realizează și în sensul acestei părășii cu

<sup>2</sup> Sf. Grigorie de Nyssa: *Despre facerea omului*, în PSB 30, EIBMBOR, București, 1998, p. 21–22.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 28–29.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 51.

<sup>5</sup> Sf. Grigorie Teologul, *Despre preoție*, LXXV, în *Cele cinci cuvântări teologice*, Ed. Anastasia, București, 1993.

<sup>6</sup> „Căci dumnezeirea nu poate fi cuprinsă de înțelegerea omenească, nici nu poate fi închipuită întrreagă”, *Cele 5 cuvântări teologice*, p. 30.

izvorul unității care se află în veșnicie. Prin urmare, nu înseamnă numai unitate în natură, unitate a istoriei, a ekklesiei, ci este unitate în fire, în modul de experiere a relației concrete, a relației de nezdruncinat cu divinitatea, o unitate cu mediul din care vine începutul a tot ceea ce există.

Se pune întrebarea: cum au ajuns Sfinții Părinți să formuleze o asemenea teologie profundă? Pentru a putea oferi un răspuns acestei interogații, ar trebui văzut în ce perioadă au trăit. Or, această perioadă a fost una tulburată de o serie de eretici, arianismul, sabelianismul, și multe altele. Iată ce spune Sfântul Vasile cel Mare despre ele: „Această agitație a Bisericilor nu este mai rea decât orice furtună pe mare? În timpul ei, orice limită pusă de părinți este depășită și dogmele sunt clătinate. În această dispută se cutremură și se dărâmă toate. [...] Biserici întregi au pierit lovindu-se de momelile ereticilor ca de niște stânci și mulți au naufragiat de la credință... Într-adevăr, un întuneric apăsător și sumbru s-a asternut peste Biserici, pentru că luminătorii lumii, pe care Dumnezeu i-a pus să lumineze sufletele oamenilor, au fost îndepărtați”<sup>7</sup>.

Sfântul Vasile le cerea creștinilor să dea dovedă de unitate în credință, iubire întreolaltă, bună înțelegere și ajutor reciproc, prin care toți se unesc și mărturisesc credința părinților de la Niceea<sup>8</sup>. Iată cum înțelege Sfântul Vasile cel Mare unitatea în planul istoric efectiv. Pentru el, este vorba despre o unitate de credință, de mărturisire a credinței. Nu putem să născocim, omul este o ființă rațională înzestrată de Dumnezeu cu niște capacitate extraordinaire. Sfântul Vasile cel Mare, după câte se pare, a scris și două omilii despre crearea omului, nu le avem traduse în limba română, dar ele pot fi găsite în colecția *Sources Chretiennes*. Se cunosc disputele aprinse cu privire la paternitatea acestor epistole. S-a încetătenit ideea că tratatul la Hexaemeron ar fi fost completat de Sfântul Grigorie de Nyssa cu lucrarea sa despre „Crearea omului”, pentru că atunci când Sfântul Grigorie vorbește despre om, pune un accent deosebit, nu pe concepte din sec. V sau VI, „microcosmos”, „macrocosmos”, ci pe valoarea omului de a fi creat după chipul lui Dumnezeu: „Și a creat Dumnezeu pe om după chipul Său” (Fac. 1,26). Ori acesta este punctul de unitate a terestrului cu veșnicia, unitate din care poate începe lucrarea asemănării cu Dumnezeu. Și atunci, în același registru în care Sfântul Grigorie de Nazianz vorbește despre scânteia divină existentă în om și despre faptul că, datorită Întruțării, omul are posibilitatea de „a se face atâtă Dumnezeu, cât Acela S-a făcut om”<sup>9</sup>, sau când vorbește despre „o întipărire din partea conducătoare a sufletului unită cu cele viitoare, ca și când ar fi prezentă”<sup>10</sup>, se exprimă și Sfântul Grigorie de Nyssa atunci când pune un accent deosebit: noi suntem din trup, dar, cu toate acestea, nu

<sup>7</sup> Sf. Vasile cel Mare, *Despre Sfântul Duh*, XXX, în PSB 12, p. 90.

<sup>8</sup> Idem, *Corespondențe*, CXIV, în PSB 12, p. 295.

<sup>9</sup> Sf. Grigorie de Nazianz, *Cuvântări teologice. A treia cuvântare teologică. Despre Fiul*, Ed. Anastasia, București, 1993, p. 67. Părintele D. Stăniloae spune privitor la această idee: Dumnezeu, făcîndu-Se ipostas al umanității, fără să o desființeze pe aceasta, prin strânsa îmbinare cu dumnezeirea în El, nu numai Dumnezeu S-a făcut om, ci și omul s-a făcut Dumnezeu, căci ceea ce este superior înalță la calitatea Sa ceea ce este inferior. Aceasta este îndumnezeirea umanului în El. Iar unindu-mă cu El prin credință, sau El devenind într-un fel și în mine, Subiectul (ipostasul) principal, mă fac și eu atât de mult Dumnezeu, cât de mult Se face El în mine om; sau pe cât Se umanizează El mai mult în mine în sensul înnobilării mele, sau al desăvârșirii mele ca om, pe atât mă fac eu mai mult Dumnezeu. Umanul urcând la înălțimea lui prin dumnezeire, se face Dumnezeu nu prin ființă, ci prin har, deci numai prin unire cu Dumnezeu făcut omul desăvârșit în El, sau pentru că l-a făcut pe om, omul desăvârșit. Aceasta înseamnă că omul a fost creat cu virtualitatea de-a se îndumneze prin conlucrarea cu Dumnezeu, deci a fost creat de Dumnezeu ca, în omul care se deschide lucrării lui Dumnezeu, să se arate și El cât mai dar, nota 148.

<sup>10</sup> Sf. Grigorie de Nazianz, *Cuvântări teologice. A doua cuvântare teologică. Despre teologie*, p. 37.

suntem numai făpturi materiale, ci și făpturi spirituale: „Natura omului este mică și mărginită, fără margine este însă dumnezeirea; și cum ar putea fi cuprinsă nemărginirea într-un om? Dar cine spune că în mărginirea cărnii a fost surprinsă, ca într-un vas, nemărginirea dumnezeirii? Căci nici chiar în trupul nostru natura cugetătoare nu este încisă înlăuntrul marginilor cărnii. Ci numai trupul este mărginit de jur împrejur de părțile componente, dar sufletul, prin puterea cugetului, se mișcă liber în toată zidirea, ridicându-se până la ceruri și coborându-se în adâncuri, străbatând întinderea pământului și pătrunzând sub acesta, câteodată ajungând cu mintea până și în jurul minunilor cerești, fără să fie deloc îngreunat de povara trupului”<sup>11</sup>. Într-adevăr, structurile trupului sunt limitate, și vor intra în descompunere. Dar, cu toate acestea, latura spirituală nu mai este o realitate limitată, ci transcende și realizează transcenderea structurilor materiale într-un proces de cuprindere a propriei existențe, dezvoltând de aici teologia epectazei, a înălțării<sup>12</sup>.

Sfântul Vasile cel Mare sesizează deja minim patru căi de realizare a unității, aşa cum am văzut că o înțelege: unitatea credinței, unitatea în iubire, unitatea ca buna comuniune cu cei cu care conviețuiesc, el folosește chiar expresia „bună-înțelegere”. În opera Sfântului Grigorie Nazianz, veți întâlni acest concept de bună-înțelegere înțeleasă ca pace, pacea comunităților caracterizate de unitate în credință și iubire. În sfârșit, a patra cale de realizare a unității este diaconia, și ne sunt binecunoscute actele de slujire promovate de Sfântul Vasile cel Mare, rămase paradigmă ale slujirii sociale din toate timpurile. Tot el spune: „Credința practicată acum nu este diferită de cea veche, ci este una și aceeași pentru totdeauna. Noi botezăm după credință pe care am primit-o de la Domnul, și botezăm conform credinței noastre”<sup>13</sup>, pentru ca să ne unească pe noi cei care ne împărtăşim din aceeași Pâine și din același potir în comuniunea Sfântului Duh, cum citim în anaforaua liturghiei Sf. Vasile cel Mare.

Unitatea Bisericii este, de asemenea, darul lui Dumnezeu și fructificarea darului împărtășirii Sfântului Duh prin înfrântare, jertfă și iertare reciprocă. Păcatul este cel care aduce în lume pericolul dezbinărilor. Iată de ce Biserica îl invocă și se roagă cu cuvintele Sfântului Vasile cel Mare: „Fă să înceteze dezbinarea Bisericilor; potolește întărătările păgânilor; răzvrătările eresurilor strică-le degrabă, cu puterea Sfântului Tău Duh... Pacea Ta și dragoste Ta dăruiește-ne-o nouă, Doamne, Dumnezeul nostru, că Tu pe toate ni le-ai dat nouă”<sup>14</sup>.

Iată care sunt elementele efective de praxis care ne dă posibilitatea de a intra în spiritul Părintilor, ei nu teoretizează, ci vorbesc clar, concret, despre ceea ce ar trebui să împlinim în viața noastră.

Unitatea și adevarata dragoste dintre oameni au fost distruse, și au redevenit posibile numai în umanitatea reînnoită prin Noul Adam, adică Biserica lui Hristos. Este o idee extraordinară, și, invocând o sintagmă de la Sf. Ap. Pavel, aș spune că începutul credinței lucrătoare prin iubire este rodul acestei jertfe pe care a săvârșit-o Mântuitorul Iisus Hristos.

Dacă trecem puțin la opera Sfântului Grigorie Teologul, vom putea vedea un model de statonicire a adevaratei credințe, a adevaratei mărturisiri. Eu nu împărtășesc cu totul acest nepotism, Alexandria – platonism, Antiochia – aristotelism. Am extras din cuvântările teologice ale Sfântului Grigorie de Nazianz numai un fragment pentru a vedea modul în care, în sec. IV, Sfântul Grigorie se raportează la o anumită modalitate de expunere a jertfei Mântuitorului.

<sup>11</sup> Sf. Grigorie de Nyssa, *Marele cuvânt catehetic*, 10, Ed. Sophia, București, 1998, p. 51.

<sup>12</sup> „Rățiunea omenească poate dobândi prin har adevarată noțiune despre Dumnezeu, grătie unei «contemplații suitoare» (epectazice), această metodă ducându-ne la cunoașterea adevaratului Dumnezeu, care întrunește în Sine toată perfecțiunea posibilă”, *Ibidem*, p. 5.

<sup>13</sup> Sf. Vasile cel Mare, *Corespondențe*, CXIV, în PSB 12, p. 295.

<sup>14</sup> Anaforaua Liturghiei Sfântului Vasile cel Mare.

torului Hristos: „Pentru cine și din ce motiv s-a vărsat sângele – preaslăvitul sânge al lui Dumnezeu, Marele Arhiereu și Jertfa? Am fost ținuți în legăturile celui rău, fiind vânduți păcatului și rănindu-ne cu patimile. Dar răscumpărarea nu s-a plătit celui rău! Dacă s-a plătit Tatălui, atunci cum poate fi sângele Celui Unul-Născut bineplăcut Tatălui, El care nu a primit nici sângele lui Isaac? Dar se poate vedea din aceasta că Tatăl primește sângele Fiului nu pentru că l-ar fi cerut sau pentru că ar avea nevoie de el, ci pentru că omul avea nevoie să fie sfântit prin omenitatea lui Dumnezeu, ca El Însuși să ne elibereze, călcând puterea diavolului și ridicându-ne la Sine prin medierea Fiului, Care a lucrat toate spre slava Tatălui, Căruia i-a fost supus în toate?” Dimensiunea unității este reflectată, în vizuenea Sfântului, și de unirea celor două firi în persoana lui Hristos, Care „a venit pe pământ pentru ca, unindu-se cu firea noastră, să ne ridice la ceruri. Hristos, Care prin suferințele Sale învață suferința, Care prin slăvirea Sa dă posibilitatea oamenilor de a fi împreună-slăviți cu El”<sup>15</sup>.

Deși pe atunci Biserica trecea printr-o perioadă de frământări, determinată de mulțimea ereziilor care nu încetau să subrezească unitatea ei, o unică condamnare este formulată de către Sfântul Vasile cel Mare, față de toate îndepărările de la dreapta credință: catari, encrații, hidroparastați, tuturor acestora li se cuvine „o singură condamnare, fiindcă deși despărțirea lor s-a datorat unei schisme, cei care au apostaziat de la credința Bisericii nu mai aveau harul Sfântului Duh lucrător în ei, pentru că împărtășirea Lui nu se putea face după ruperea continuității. Deși primii care s-au despărțit fuseseră hirotoniți de Părinti, și prin punerea mâinilor primiseră daruri spirituale, atunci când s-au despărțit, au devenit laici, nemaiavând putere de a boteza sau hirotoni, și nu au mai fost în poziția de a transmite altora harul Sfântului Duh din care ei își au căzut. De aceea, când cei botezați de ei vin la Biserică, li se poruncește, asemenea celor botezați de mireni, să fie curații prin adevăratul Botez al Bisericii”. Iată modul în care este exprimată o modalitate concretă de ieșire dintr-o situație de criză. Am considerat important acest citat ca fiind util pentru zilele noastre, într-un timp în care totul se relativizează, unii se revoltă împotriva lungimii rugăciunilor inutile: totul ar trebui sintetizat, esențializat, spun ei. În acest context, poate ar fi bine să ne aducem aminte de o altă exprimare a Sfântului Vasile cel Mare: „Mă întrebam: cum mi-aș putea stăpâni păcatul care sălășluiește în mine? Cum mi-aș putea căștiga și eu un Laban care să mă ocrotească de prigoana lui Esau și să mă deprindă în cea mai înaltă filozofie? Dar întrucât, cu ajutorul lui Dumnezeu, mi-am atins pe cât a fost cu puțință acest scop, prin faptul că am găsit acest «vas ales» (F. Ap. 9,15) și această fântână adâncă, vreau să spun pe Grigorie (de Nazianz), gura lui Dumnezeu, mai lăsați-mi puțină vreme, vă cer și vă rog, nu pentru că aş fi îndrăgit viața de prin orașe (căci nu uit că prin asemenea obișnuințe prinde în cursă cel rău pe oameni), ci pentru că mă gândesc că întâlnirea cu cei sfânti este de cel mai mare folos. Din vorbirea, cât de modestă, despre sfintele învățături și din ascultarea lor cât mai deasă ne putem obișnui cât mai mult cu contemplarea, de care nu știu cum m-aș putea lipsi”<sup>16</sup>.

„Să nu luminați cu ajutorul dumnezeieștilor Scripturi sufletele cele plăpânde și să nu strâmbați adevărul cu ajutorul înțelepciunii din afară! Cel care introduce în credința noastră noțiuni de felul lui «nenăscut» și «născut» și care învață dogmatizând că Cel din veci a fost o vreme când El nu exista, ca Acela care există prin firea Lui și e mereu Tată, că Duhul Sfânt nu-i veșnic, unul ca acela nu-i oare un fel de filisteian? Eu iubesc prea mult oile Patriarhului vostru, pentru ca să bea din apa curată ce țâșnește spre viața de veci și să nu-și atragă asupra lor vestirea proorocului: «Pe Mine, Izvorul apei celei vii, M-au părăsit și și-au

<sup>15</sup> Sf. Grigorie de Nazianz, *Cuvântarea XLV*, xxii, PG 36, col. 640–652.

<sup>16</sup> Sf. Vasile cel Mare, *Epistola către locuitorii din Cezarea*, 1, p. 131.

săpat fântâni sparte, care nu pot ține apă», atunci când trebuiau să recunoască cum că Tatăl e Dumnezeu, Fiul e Dumnezeu și Duhul Sfânt e Dumnezeu, după cum ne-au învățat dumnezeiestile cuvinte și cei care au scos din ele ceea mai înaltă înțelepciune”<sup>17</sup>. Am luat acest citat din Sfântul Vasile cel Mare, puneti-l lângă cel al Sfântului Grigorie, și veți înțelege adevărata unitate, „Noi recunoaștem numai un singur Dumnezeu”<sup>18</sup>.

Trec acum la un alt palier al expunerii, și anume la înțelegerea unității din perspectiva evaluărilor cantitative, mai mult decât din perspectiva firii: „Iar celor care ne aruncă în față învinuirea că ne-am închinat la trei dumnezei să li se spună așa: noi recunoaștem numai un singur Dumnezeu, dar, pe El nu-L înțelegem numeric, ci după fire. Într-adevăr, tot ceea ce se spune despre unul ca număr, acela nu-i nimic în realitate și nici simplu de la natură, pe când Dumnezeu e recunoscut de toți ca simplu și necompus. Așadar, Dumnezeu nu-i unul ca număr”<sup>19</sup>.

Aici mi se pare că nouă ne scapă o observație de ordin formal, și mă întorc la o idee a Sfântului Grigorie de Nazianz, și anume la prima trecere, cea de la idoli la Lege. Aș propune în continuare o întoarcere la unele lucrări de sinteză, și veți vedea, consultându-le, că toate enciclopediile și dicționarele de specialitate, atunci când introduc articolul despre politeism, nu pomenesc vreun cuvânt despre sfințenie. Or, în învățătura cea adevărată, chiar dacă pornesc de la nivelul Legii, praxisul concret mărturisitor și restaurator este realizarea sfințeniei ca părtășie la sfințenia lui Dumnezeu, și iată ce lucruri ar trebui să învățăm de la Sfinții Părinți. Din această învățătură am putea desprinde elementele pentru a oferi un răspuns pertinent idolatriilor contemporane.

Însă, dacă vrem să vorbim despre unitate, nu este suficient să rămânem în exprimări de natură aritmetică. Realitatea și unitatea Treimii transcend această realitate aritmetică prin faptul ca ea, Treimea, este o unitate după ființă și după fire, și atunci și unitatea Bisericii este o unitate în chipul Treimii. V-aș spune doar că există o deschidere excepțională a Treimii către lume, al cărei punct culminant este Euharistia. Dar nu mi-am propus să dezvolt aici ideea. De aceea, m-aș întoarce mai degrabă puțin la cuvintele Scripturii. Sunt biblist, de aceea mă interesează mai mult să evidențiez modul în care înțeleg și realizează Sfântul Vasile cel Mare și ceilalți doi Părinți Capadocieni exgeza:

„Cuvintele Dumnezeiești Scripturi, pe care dușmanii le mânuiesc, deformându-le după cugetul lor propriu, și pe care ni le pun în cărcă spre pierderea măririi Fiului Cel Unul-Născut, să le examinăm în același fel și, după putințele noastre, să le explicăm înțelesul. Și mai întâi să ne legăm de expresia «Eu viez pentru Tatăl». «Într-adevăr acest cuvânt e una din săgețile trimise spre cer de cei care se slujesc de ea într-un chip nevrednic. Dar aici textul nu are în vedere viața de dinainte de veci, după cum cred eu (dintre toate ființele care sunt vii din pricina altcuiva, nimeni nu poate fi viu prin el însuși, după cum cel care a fost încălzit de altul nu poate fi el căldura însăși; or, Domnul nostru a zis: «Eu sunt viața»), ci această viață care s-a petrecut în trup și în acest timp pe care L-a trăit din pricina Tatălui. Într-adevăr prin voință Lui a venit să Se sălășluască în viața oamenilor, și n-a zis: «Eu am trăit din cauza Tatălui», ci «Eu trăiesc din cauza Tatălui», cu specificarea că acțiunea se petrece la timpul prezent. S-ar putea părea că ar vrea să vorbească și despre viața pe care o trăiește Hristos având în sine cuvântul lui Dumnezeu.

Iar că acest lucru vrea să ni-l spună, vom arăta în cele ce urmează. «Si cel ce Mă măncă pe Mine va trăi prin Mine». Într-adevăr noi măncăm Trupul Său și bem Sâangele Său făcându-ne participanți (prin întrupare și viață sensibilă) ai Cuvântului și ai înțelepciunii. El

<sup>17</sup> Ibidem, II, p. 130–131.

<sup>18</sup> Sf. Grigorie de Nazianz, Cuvântarea a cincea teologică. Despre Sfântul Duh, 10, p. 162.

<sup>19</sup> Sf. Vasile cel Mare, *Epistola către locuitorii Cezareei*, II, p. 132.

a numit «trup» și «sânge» toată petrecerea Lui tainică și a descoperit învățătura alcătuită din cunoștințe practice, firește și teologice, care hrănește în același timp sufletul, pregătindu-l încă de pe acum la contemplarea realității. Probabil că acest lucru îl descoperă textul<sup>20</sup>.

Sf. Vasile cel Mare vorbește despre mai multe feluri de împărtășire: despre o împărtășire prin slujirea și auzirea cuvântului<sup>21</sup>, despre o altă împărtășire prin rugăciune<sup>22</sup>, și, bineînțeles, despre împărtășirea euharistică<sup>23</sup>, asupra căreia zăbovește în chip deosebit. De aceea, aş trece la o altă observație patristică, pornind de la Sfântul Grigorie de Nazianz. Sfântul Vasile cel Mare vorbește despre trei treceri, despre trei creații efective. Un punct în care Sfântul Vasile cel Mare este consensual cu Sfântul Grigorie de Nazianz este acela în care el vorbește despre o trecere de la cunoașterea din neființă la ființă. Interesant este că nu invocă, în sprijinul afirmației sale, vreun argument biblic. De altfel, singurul pasaj al Sfintei Scripturi în care se vorbește despre *creatio ex nihilo* este în Macabei, integrată în corpusul cărților necanonice (II Mac. 7,28). Aș sublinia aici doar un singur aspect: el numește înviere trecerea de la cunoașterea materială la cunoașterea imaterială: „El numește «înviere» trecerea de la cunoașterea materială la cea nematerială, iar «ziua cea de apoi», cunoașterea după care nu mai este alta. Atunci cugetul nostru e îmboldit și ridicat la o înălțime fericită, când contemplăsingura și unică fericire a Cuvântului”<sup>24</sup>.

Am preluat această afirmație pentru a vedea în ce mod fericit se completează cu Sfântul Grigorie de Nyssa care dezvoltă teoria epectazei. Interesant este că nu poți desprinde cu ușurință din scrisurile sale teoria epectazei, aşa cum se poate face din aceste cuvinte ale Sfântului Vasile. Important este faptul că, în sensul acestei înălțări, omul nu ajunge decât în măsura în care poate să înțeleagă din Sfintele Scripturi că se realizează trei creații: aducerea din neființă la ființă, din mai rău în mai bine, învierea din morți. La aceasta nu ajunge strict omul de știință, ci, aş spune eu, omul de con-știință, pentru că Sfinții Părinți capadocieni vorbesc despre omul lăuntric, care constă numai în contemplare: „Omul lăuntric constă numai în contemplare. Împărăția Cerurilor, prin urmare, trebuie să fie contemplare. Acum vedem toate ca prin oglindă, în ghicitură, dar dincolo, eliberați de trupul acesta pământesc, le vom vedea pe toate, inclusiv arhetipurile lor, dar astă numai dacă ne-am îndreptat viața în pe calea cea dreaptă, în afara căreia nimici nu va vedea pe Domnul. Pentru că s-a spus, Înțelepciunea nu se va sălășui într-un suflet viclean și nici într-un trup care slujește păcatului (Înț. Sol. 1,4). În același fel în care simțurile percep obiectele sensibile, mintea recunoaște obiectele percepției mentale. Trebuie spus și că Dumnezeu nu a inclus facultățile naturale între lucrurile care trebuie învățate, omul nu trebuie să învețe să recunoască culoarea sau forma, să audă sunete sau vorbire, miros, plăcut sau neplăcut, gust, arome, etc. În același fel, nici mintea nu trebuie învățată să atingă obiecte ale percepției mentale: Si tot cum simțurile, atunci când sunt afectate în vreun fel, necesită tratament pentru a-și putea relua funcția, tot aşa mintea, prizonieră a trupului și plină de gânduri care răsar de aici, are nevoie de credință și comunicare. Același îndemn îl dă Solomon, oferind exemplul furnicii, și sugerând prin aceasta contemplația naturală cuprinsă și în dogma Sfintei Treimi”<sup>25</sup>.

Iată, deci, care este dimensiunea în care noi ar trebui să gândim și să decantăm din literatura patristică, acum îndeosebi din teologisirea celor trei Părinți, sensul propriu și complet al conceptului de unitate, pentru că de multe ori ne rezumăm la a o defini ca sumă de

<sup>20</sup> Sf. Vasile cel Mare, *Epistola către locuitorii Cezareei*, IV, p. 134–135.

<sup>21</sup> Sf. Vasile cel Mare, *Regulile mici*, în PSB 18, Ed. IBMBOR, București, 1989, p. 315.

<sup>22</sup> Idem, *Constituțiile ascetice*, p. 471–477.

<sup>23</sup> Idem, *Regulile mici*, p. 389–390.

<sup>24</sup> Idem, *Epistola către locuitorii Cezareei*, VII, p. 137.

<sup>25</sup> Sf. Vasile cel Mare, *Epistola către locuitorii Cezareei*, XI, p.

ipostasuri sociale, fără a revela această potență de a transcende ipostasurile istorice. Părinții și-au început pregătirea prin alcătuirea florilegiilor: au realizat florilegiile, prin aceasta au învățat mărturisirea Părinților ca expresie a unității Bisericii, și apoi, au știut să intre într-un dialog restaurator cu cei care făceau parte din același trup, dar care, impregnați fiind prea mult de trup, s-au îndepărtat de unitatea Duhului. În viziunea lor, unitatea este darul lui Dumnezeu care se realizează în concret prin lucrarea Duhului Sfânt care ne întărește spre a realiza părtășia la unitatea Treimii, model și izvor al unității Bisericii.

# Umorul ca expresie retorică la Sfântul Vasile cel Mare<sup>1</sup>

Konstantin NIKOLAKOPOULOS

Departamentul de Teologie Ortodoxă, Universitatea „Ludwig Maximilians München”  
nikolakopoulos@orththeol.uni-muenchen.de

## Introducere

Se pune întrebarea dacă Vasile cel Mare se numără printre personalitățile cele mai mari și mai importante ale vechii Biserici nedespărțite. În vremuri de criză morală și nesiguranță continuă în câmpul formării și educației societății noastre vestice devine foarte importantă preocuparea cu personalități cum sunt marii noștri sfinți de altădată, și este foarte folositor în special pentru oricare educator care și-a așezat în viață scopul de a transmite tinerilor izvorul apei vii al cunoașterii lui Dumnezeu. Cunoscutul istoric neogrec Konstantinos Paparrigopoulos în Elogiul celor trei Părinti capadocieni (Ioan Hrisostom, Vasile cel Mare și Grigorie Teologul) din anul 1881, a arătat cu foarte mult talent că: „în acest timp lumea elenă modernă (*das neuere Griechentum*) a așezat simultan sărbătoarea educației cu sărbătoarea celor trei Ierarhi, dovedindu-și limpede și clar conștiința în care voia să îmbrace educația națională modernă a poporului nostru.”<sup>2</sup> Dacă ne întrebăm cât de limpede este conștiința aceasta în lumea elenă, dar și pentru fiecare dintre noi, atunci poate că am putea înțelege mai bine nivelul crizei timpului nostru.

## Educația retorică

În încercarea de a ne apropiua de personalitatea foarte importantă a lui Vasile cel Mare, în acest studiu nu ne vom ocupa de vreun aspect al vieții sale sfinte, care a fost deja mult discutată, și nici de activitatea sa bisericicească sau teologică. Obiectul nostru va fi un aspect interesant, în opinia mea, al dibăciei sale filologice sau, mai concret, retorice, ceva ce l-a înălțat între cei mai importanți profesori și pedagogi, în cadrul conceptului de „παιδεία”. Va fi vorba despre umor, un element retoric foarte important, sau, cu alte cuvinte, despre gluemele spirituale (*geistreichen Witzes*) pe care le-a păstrat în texte sale pline de sens teologic și bogate din punct de vedere filologic.

Înainte de a ne occupa cu texte alese din operele sale ar fi de dorit să clarificăm în ce sens va fi abordată problema umorului în acest studiu. Acest lucru trebuie făcut pentru a elimina orice posibilă neînțelegere și pentru ca să ne scutim de orice nedumerire în cazul în care ar fi puși în legătură cu hohotele de râs marile, severele, asceticele și serioasele personalități ale sfinților Bisericii. Când vorbim despre umorul care iese limpede în evidență în textele acestui sfânt părinte, avem în vedere acea figură retorică ce în diferitele ei variante

<sup>1</sup> Doresc să îi mulțumesc domnului dr. Petros Giatzakis pentru traducerea în limba germană a textului original grecesc.

<sup>2</sup> Vezi întregul context în articolul lui Iak. Mainas, Οἱ τρεῖς Ἱεράρχες καὶ ἡ διακονία τοῦ λόγου τοῦ Θεοῦ, *Koinonia* 26 (1983) S. 1 ff.

se caracterizează printr-o blândă dispoziție și care este îndreptată înspre edificarea efectivă și educarea cititorului sau a ascultătorului.

Umorul poate apărea și în diferite figuri de stil, ca spre exemplu în jocul de cuvinte, în aliterație sau în ironia retorică, ori altfel spus, în ironia socratică<sup>3</sup>. Este vorba despre un mijloc de expresie al vorbirii umane care izvorăște din adâncurile existenței omenești și de multe ori chiar din situațiile tragice ale acesteia, dar nu are niciodată intenția de a jigni sau de a răni pe cineva. Vizează mai degrabă povătuirea și însoțirea și ghidarea pedagogică a interlocutorului. Acest tip de umor propune „imaginează creativă, originalitate, inteligență și înțelepciune”, elemente caracteristice care sunt în fapt, o bogătie comună tuturor sfintilor. „Este greu să găsești un sfânt care să nu aibă umor.”<sup>4</sup> Pentru a observa dimensiunea retorică a umorului, este necesară sensibilizarea tuturor simțurilor subtile ale cititorului modern.

La Vasile cel Mare se găsește într-adevăr un spirit pătrunzător, creativ și expresiv, combinat cu o mare putere retorică. Sunt bine-înțeleas universal cunoscute studiile sistematice de retorică ale capadocienului Vasile și cunoștințele sale aproape nemăsurate despre educația retorică. Vasile, născut în jurul anului 330 a fost fiul unui faimos retor și jurist din Cezarea, numit Vasile cel Bătrân, și i s-a acordat o neobișnuită formare retorică în Cezarea, Constantinopol și în școlile păgâne din Atena, unde a legat o prietenie strânsă cu Grigorie de Nazianz.<sup>5</sup> Punctele comune ale celor doi bărbați sunt extraordinar de interesante. Și Grigorie era fiul unui foarte cunoscut cândva retor și jurist, Grigorie cel Bătrân, care grație prestigiului de care se bucura a și fost ales episcop de Nazianz.<sup>6</sup> Și Grigorie studiase retorică în Cezarea Capadociei, Cezarea Palestinei, Alexandria și în școlile păgâne din Atena pe lângă faimoșii profesori de retorică Imerios și Proairesios.<sup>7</sup> În Atena a locuit împreună cu Vasile până în anii 356–357.

Așadar nu ar fi nefondată dorința de a evidenția sfințenia vieții și înălțimea incomparabilă a contribuției adusă de finețea retoricii lui Vasile, a cărui amintire este sărbătorită de Biserica Ortodoxă la 1 ianuarie. Este vorba în principal de sărbătoarea personală a sfântului, care face referire la adormirea Părintelui bisericesc prin termenul liturgic „Synaxis” (adunarea credincioșilor). De asemenea, este demn de luat în seamă faptul că în secolul al XI-lea, Ioannis Mavropous, mitropolitul de Euchaita, a propus sărbătorirea comună a sărbătorilor Sfinților Vasile cel Mare, Ioan Gură de Aur și Grigorie Teologul la 30 ianuarie, motivând că importanta contribuție retorică a celor trei Părinți ai Bisericii trebuie evidențiată în relație cu interpretarea Sfintei Scripturi.<sup>8</sup>

<sup>3</sup> K. Nikolopoulos, Καινή Διαθήκη και Ρητορική. Τά ρητορικά σχήματα διανοίας στά ιστορικά βιβλία τῆς Κανῆς Διαθήκης, Katerini, 1993, p. 269 ff.

<sup>4</sup> G.A. Tsananas, Humor bei Basileios dem Großen. Philoxenia, Festschrift für Prof. B. Kötting, hrsg. von A. Kallis, Münster, 1980, p. 259 ff.

<sup>5</sup> Cf. B. Altaner – A. Stuiber, *Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter*, Freiburg 1993, p. 290.

<sup>6</sup> Vezi Chr. Klock, *Untersuchungen zu Stil und Rhythmus bei Gregor von Nyssa. Ein Beitrag zum Rhetorikverständnis der griechischen Väter*, Frankfurt a. M., 1987, p. 91.

<sup>7</sup> Cf. St. Papadopoulos (Bearb.), Μιλάει ὁ Γρηγόριος Θεολόγος. 1600 χρόνια μετά τήν κοίμησή του, Athen, 1991, p. 9.

<sup>8</sup> Cf. Chr. Klock, *Untersuchungen zu Stil und Rhythmus bei Gregor von Nyssa. Ein Beitrag zum Rhetorikverständnis der griechischen Väter*, Frankfurt a.M. 1987, p. 13, Anm. 19 și H.-G. Beck, *Antike Beredsamkeit und byzantinische Kallilogia, Antike und Abendland. Beiträge zum Verständnis der Griechen und Römer und ihres Nachlebens* 15 (1969), pp. 95–96.

## Umorul pedagogic în scrisorile Sfântului Vasile cel Mare

Deosebit de impresionant este faptul că Vasile, deși nu a dus mereu o viață confortabilă și lipsită de griji, ci a trecut prin perioade pline de boli și suferințe, nu a exclus totuși umorul din viața sa, în ciuda tuturor acestor neajunsuri. Această trăsătură l-a caracterizat chiar și după moarte, în memoria prietenilor și a cunoșcuților. În legătură cu aceasta, următorul episod este foarte grăitor: Grigorie Teologul, care afirma că l-a cunoscut pe Vasile mai bine decât oricine altcineva, încerca în necrologul său, să-și descrie prietenul trecut la cele vesnice, cu umor, citate încântătoare și întrebări retorice: „Cine ar putea să povestească cu mai multă grație decât el? Cine ar putea să se folosească de zeflemea în scop pedagogic mai bine decât el? Cine ar putea să certe cu mai multă finețe? La el critica nu devinea niciodată obrăznicie, și nici blândețea nu făcea loc vreunei necuvinte. Putea să se ferească de folosirea extremă a amândurora, folosindu-le totuși pe amândouă cu înțelepciune și la timpul potrivit.”<sup>9</sup> Grigorie povestește aşadar despre capacitatea excepțională a lui Vasile de a se comporta cu umor și fără să rânească, de a evita orice fel de extremism moral și de a îndeplini fiecare sarcină pastorală la timpul potrivit și folosindu-se de cuvintele corespunzătoare.

Exemple impresionante ale umorului pedagogic al lui Vasile se găsesc în toate scrisorile sale: de la corespondența cu prietenii, la predicile sale, la scrisorile de politică bisericescă și chiar și în lucrările anti-eretice.<sup>10</sup>

O interesantă variantă a ironiei retorice, în care se exprimă tocmai opusul lucurilor care se voiesc de fapt și spuse<sup>11</sup>, este folosită de Vasile într-un anumit caz, în care expresia este oarecum umoristică, deși în fundal este tratată o chestiune deosebit de gravă. Vasile, atacând într-un mod zeflemitor pozițiile eretice ale lui Eunomiu, demonstrează cât de absurde și totodată amuzante sunt concluziile extrase din părerile ereziarhului. Așa, de pildă, Eunomiu încercând să arate că între Fiul și o simplă creațură nu există nici o diferență, a susținut că Fiul trebuie să fie numit „Monogenes” (Unul-născut), nu pentru că s-ar fi născut singur (în afara unei legături maritale între bărbat și femeie), ci pentru că doar el a fost născut de Dumnezeu. Vasile răspunde că în acest fel, crearea și nașterea coincid, *ergo*, observă el cu subtilă ironie, Fiul ar trebui numit „monoktistos” (unul-creat). și continuă: „Cum vine asta, că după părerea lor, creația nu a fost înfăptuită prin singur Tatăl, ci cu ajutorul Logosului, ca și cum El ar fi un simplu instrument fără suflet? Altfel spus, ar trebui negat că constructorul de corăbii a construit singur corabia, pentru că a folosit pentru asta și unelte. În consecință, și creația este una născută în întregul și în părțile ei, nu doar în puterile ei nevăzute, ci și în corpurile observabile, și atunci, și creaturile mai de jos și fără de valoare, muștele, lăcustele și broaștele.”<sup>12</sup> Într-o altă parte a aceleiași scrisori, Vasile răspunde unei afirmații a lui Eunomiu, cum că ar fi reușit să pătrundă în tainele Ființei dumnezeiești. Vasile se întrebă cum de Dumnezeu i-a deschis adâncurile Ființei Sale, deși Patriarhilor Vechiului Legământ nu le-a descoperit nici măcar Numele Său (Ieș. 6, 2–3)? Continuă

<sup>9</sup> Grigorie de Nazianz, *In Laudem Basili Magni* 64: PG 36, 581 C: „Τίς δηγήσασθαι χαριέστερος; Τίς μὲν σκῶψαι παιδευτικῶς; Τίς δὲ καθάψασθαι ἀπαλῶς; Καὶ μήτε τὴν ἐπιτίμησιν θράσος ποιῆσαι, μήτε τὴν ἄνεσιν ἔκλυσιν, ἀλλ᾽ ἀμφοτέρων τὴν ἀμετρίαν φυγεῖν, ἀμφοτέρους σὺν λόγῳ καὶ καιρῷ χρώμενον”.

<sup>10</sup> Vezi D. Tsamis, Ή εἰρωνεία στά αντιαιρετικά συγγράμματα τοῦ M. Basileίου. Σχόλια γιά τή χρήση της, în: *Festschrift zum 1.600 jährigen Jubiläum von Basileios dem Großen*, Thessaloniki, 1981, p. 25–41.

<sup>11</sup> Vezi R. Volkmann, *Die Rhetorik der Griechen und Römer*, Berlin, 1872, p. 369 și H. Plett, *Einführung in die rhetorische Textanalyse*, Hamburg, 1975, p. 93.

<sup>12</sup> Vasile cel Mare, *Adversus Eunomium* 2,21: PG 29, 617 B–C.

glumind și folosind o transparentă inversiune ironică: „Dumnezeu se pare că i-a descoperit lui Eunomiu nu doar Numele Său, ci și Ființa. Pe aceasta aşadar, care este atât de tainică și pe care Sfântul Dumnezeu nu a descoperit-o nimănui, ne-a descoperit-o nouă Eunomiu, scriind cărti și împărtășindu-le neamului omenesc fără nici o ezitare.”<sup>13</sup> Pe baza acestui mod de a face uz de figuri de stil ironice, se poate vedea că ironia din scrisorile părintelui capadocien nu este îndreptată împotriva persoanei, ci a părerii greșite<sup>14</sup>.

De un interes special pare a fi unul dintre textele apologetice ale Sfântului Vasile, în care acesta adoptă o atitudine de controversă însotită totuși, de o mare doză de ironie, în cadrul polemicii sale antieretice. Referindu-se la interepretarea celor șase zile ale creației (Hexaimeron), Vasile polemizează împotriva anumitor opinii ale filosofilor antici în legătură cu originea speciilor de animale și avertizează: „Fugi de vorbăria prostească a falnicilor filosofi care nu se rușinează să spună că sufletele lor și sufletele cainilor sunt la fel unele cu altele, care spun că ei au fost cândva femei, arbuști, pești de mare. Dacă filosofii aceia au fost vreodată pești, n-aș putea-o spune; dar, pentru că au scris acestea, sunt mai fără de minte decât peștii.”<sup>15</sup>

Sfântul demonstrează că are un umor ieșit din comun în corespondența sa, în care tratează pe de o parte despre evenimente foarte importante, dar și cotidiene, pe de alta. Spre exemplu, prietenia sa de o viață cu Grigorie Teologul a trecut prin multe încercări, lucru pe care schimbul de scrisori dintre cei doi îl mărturisește cu prisosință. Alegerea locului pentru plănuita lor asceză împreună a dat naștere unei crize în relațiile dintre ei, problemă care a fost rezolvată prin apelul la umor. Vasile și-a vizitat prietenul la Nazianz în anul 360, pe drumul de întoarcere de la Constantinopol. Grigorie i-a arătat Tiberiana, o localitate în care i-a propus să se retragă împreună. Se pare că lui Vasile nu i-a prea plăcut acel loc, în special din cauza prafului, a noroiului și a iernilor aspre, dar nu i-a spus nimic prietenului său despre aceasta. Puțin mai târziu însă, Vasile a ales un loc pentru asceașa lor în Pont, în regiunea Annisiei<sup>16</sup>. În vara anului 360 îi scrie lui Grigorie o scrisoare<sup>17</sup> din Cezarea, în care îi descrie frumusețea nouui loc de pustnicie din Pont, și pe care o încheie cu foarte mult humor: „în afară de alte bunătăți, înințutul acesta este și foarte bogat în animale sălbaticice, nu atât în lupi sau urși – Doamne ferește! – cât mai ales cirezi întregi de cerbi și căprioare sau iepuri, care-și află aici din destul hrana, și tot felul de alte asemenea animale. Înțelegi, dar, în ce primejdie ar fi căzut prostul de mine, dacă aș fi acceptat să schimb acest loc cu Tiberiana, care-i una din văgăunile și prăpăstiile cele mai adânci ale lumii.”<sup>18</sup> Acest „duel episcopal” a fost continuat, fiind purtat la nivelul remarcilor retorice spirituale. În răspunsul său (Epistola 4), Grigorie încearcă să apere locul ales de el, lansând o contra-ofensivă ironică și plină de istețime: desemnează sarcastic<sup>19</sup> pustia lui Vasile drept o „gaură de șoareci”

<sup>13</sup> Ibidem 1,13: PG 29, 541 C – 544 A.

<sup>14</sup> Acest lucru e mărturisit și de Sfântul Ioan Gură de Aur (in: *S. Phocam Martyrem* 2: P.G. 50, 701), care atunci când descrie diemnișuna pedagogică a muștrării unui eretic prin intermediul ironiei retorice, se folosește de câteva jocuri de cuvinte: „Οὐ γὰρ ἐλαύνω πράγματι, ἀλλὰ τῷ λόγῳ διώκω, οὐ τὸν αἱρετικὸν, ἀλλὰ τὴν αἱρεσίν … οὐκ ἔχο πόλεμον πρὸς οὐσίαν. Θεοῦ γάρ ἔργον ἡ οὐσία, ἀλλὰ τὴν γνώμην διορθώσασθαι βούλομαι …”

<sup>15</sup> Vasile cel Mare, *Omilii la Hexaimeron* 8,2: BEP 51, 255.

<sup>16</sup> Cf. St. Papadopoulos, Ή ὅλη λογοφρία Βασιλείου τοῦ μεγάλου καὶ Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου, *Theologia* 50 (1979), pp. 297–319.

<sup>17</sup> Vasile cel Mare, *Epistula* 14, Gregorii etairo: BEP 55, 36.

<sup>18</sup> G.A. Tsananas, *Humor bei Basileios dem Großen*, în: *Philoxenia, Festschrift für Professor Bernhard Köting*, editat de A. Kallis, Münster, 1980, p. 264.

<sup>19</sup> Cf. Fl. Evangelatou-Notara, Καθημερινή ζωή και περιβάλλον στις επιστολές Γρηγορίου του Θεολόγου, în: *Gregor dem Theologen und Photios dem Großen, Erzbischöfen von Konstantinopel*, zum

(μωρόζια), iar pe locuitorii acelei regiuni drept „șoareci”<sup>20</sup>. Cu toate acestea, cedat după câteva luni și s-a mutat în chilia lui Vasile, unde vor trăi retrași de lume timp de un an.

Un alt exemplu încântător al stilului epistolar al lui Vasile îl găsim în scurta scrisoare adresată unui funcționar fiscal, rămas anonim, în care îl roagă pe acesta să nu îi măreasă prietenului său Leontios – sofist creștin și profesor de retorică – impozitul pe venit, o scrisoare pe care am putea-o foarte bine considera una modernă. Vasile recunoaște că în trecut a intervenit pe lângă el pentru Leontios în probleme legate de impozite, dar adaugă că, dintr-un simț al datoriei îl va deranja și pe viitor. Vasile se întrebă: „Cum ar putea fi altfel? Nici cei care se găsesc în nevoie nu trebuie să cedeze, nici noi nu trebuie să refuzăm a le acorda ajutorul. Leonțiu este relativ bogat, nu este sărac pentru Domnul aşa cum sunt eu”, observă Vasile, și de aceea vă rog: „Nu mi-l sărăciți!”<sup>21</sup>

În corespondența cotidiană a lui Vasile este folosit un tip de umor pedagogic concret. Un exemplu „elegant” al stilului său este o scrisoare prin care dorește să își îndemne un prieten, pe Phalerius, la un schimb mai viu de corespondență: „O bucurie deosebită am încercat când am văzut acești pești de râu (...) Dar epistolele tale sunt pentru mine mai prețioase decât peștii. Tot aşa și epistola mi-e mai prețioasă decât trimisul!“<sup>22</sup> Iar dacă ție-ți place să păstrezi mai mult tăcerea, cel puțin nu uita să te rogi pentru mine.”<sup>23</sup>

Într-o altă scrisoare, Vasile, ajuns vizibil la capătul răbdării, îl mustră pe un secretar prin următoarele remarci malicioase dar glumețe în același timp: „Cuvintele au o fire înaripată, de aceea au nevoie de semne pentru ca scribul să le prindă repede din zbor. De aceea tu, fiule, formează deplin semnele scrișului și punctează logic pasajele. O greșală oricât de mică poate strica o cuvântare întreagă, în schimb sărguința scriitorului marchează corect ceea ce spune.”<sup>24</sup>

În cele din urmă, vom aborda o altă sferă de activitate a acestui important părinte bisericesc, în care umorul pedagogic este folosit intens, umor prin care cuvintelor li se conferă o mai mare putere de impact. Este vorba despre domeniul consilierii pastorale, o ocupație care cuprinde toate aspectele vieții. Adresând tema deosebit de importantă a postului, în cadrul căreia evidențiază importanța teologică și practică a acestuia, Vasile pune în joc umorul pedagogic, lucru care nu întârzie să își arate roadele. Sfântul își dezvoltă argumentația într-un mod foarte intelligent, pornind de la afirmația omului lacom, că el nu poate posta din cauza bolii și a slăbiciunii sale. „Îmi spui că nu poți să postești! Dar să te ghiftești în toate zilele vieții tale și să-ți strivești trupul sub greutatea mâncărurilor, poti? Știu că doctrinii nu prescriu bolnavilor mâncăruri felurite, ci post și înfrâñare. Cum dar? Dacă poți să postești și să te înfrânezi când ești bolnav, pentru ce spui că nu poți s-o faci când ești sănătos? Ce este mai ușor pentru stomac: să petreacă noaptea cu o mâncare usoară sau să stea împovărat de mulțimea mâncărurilor? Dar, mai bine spus, nu să stea, ci să se întoarcă necontent și pe o parte și pe alta, rupându-se și strâmtorându-se; afară numai dacă vei spune că și corăbierii salvează mai ușor de la încărcata cu poveri decât una mai sprintenă și mai usoară.”<sup>25</sup> O asemenea pedagogie retorică, a glumelor plăcute și eficace, nu lipsește din nici un text al marelui părinte capadocien, nici măcar din cele mai serioase scrieri pastorale.

Gedächtnis. Sitzungsberichte eines wissenschaftlichen Symposiums (14.-17. Oktober 1993), Thessaloniki, 1994, p. 276.

<sup>20</sup> P. Gallay, *Saint Gregoire de Nazianze, Lettres*, Bd. I, Paris 1964, p. 3–4.

<sup>21</sup> Vasile cel Mare, *Epistola XXXV, sine inscriptione, de leontio: BEP* 55, 55.

<sup>22</sup> În original găsim un interesant joc de cuvinte: „Ἐπίστελλε μᾶλλον ή ἀπόστελλε”.

<sup>23</sup> Vasile cel Mare, *Epistola CCCXXIX Phalerio: PG* 32, 1073D – 1076A = BEP 55, 371.

<sup>24</sup> Idem, *Epistola CCCXXXIII notario: PG* 32, 1076D = BEP 55, 372.

<sup>25</sup> Vasile cel Mare, *De jejunio homilia 4: BEP* 54, 13.

## Concluzii

Chiar și cei mai serioși, mai severi, mai nevoitori și mai pretențioși cu credincioșii dintre Sfinții Părinți au o legătură vie cu umorul pedagogic.

Umorul este o licărire deosebită a rațiunii și a fanteziei. Părinții Bisericii sunt conștienți că trebuie folosit cu măsură, fără exagerări și fără excese, fiind vorba despre un lucru folositor și un bun moral. În mai multe texte revelatorii se face mereu aluzie la caracterul rigid al lui Vasile, despre care prietenul acestuia, Sfântul Grigorie Teologul ne spune că Vasile „a fost mereu un om extrem de stăpânit în folosirea cuvintelor, adesea meditativ și retras în sine.”<sup>26</sup> Totuși, la întrebarea dacă râsul este permis în viața oamenilor, Vasile răspunde pozitiv, dar cu măsura necesară: „Este necesar să ne folosim și de râs, dar cu măsura potrivită” („Οτι δεῖ καὶ γέλωτος ἐγκρατῶς ἔχειν”). Și adaugă că nici Iisus, în nici un loc din Noul Testament nu a avut drept reacție la o situație oarecare un hohot nestăpânit de râs.<sup>27</sup> Pe de altă parte, nici noi nu ne putem imagina un Iisus pururi meditativ, posomorât care se încruntă: o atitudine care ar fi dus la excluderea din societate.<sup>28</sup> Cum și-ar putea cineva închipui de plidă, un asemenea chip morocănos și ursuz al unui invitat la nunta din Cana Galileei, care într-un moment important al petrecerii oferă un vin nou de cea mai bună calitate și prin aceasta asigură continuarea sărbătorii și a bucuriei ospățului (In. 2,1–10)<sup>29</sup>

Tocmai în acest loc se deschide tematica umorului religios, despre care se aud păreri contradictorii și în legătură cu care, cel mai adesea domnește nedumerirea. Folosirea corectă, cuvinicioasă și cu măsură a ironiei retorice și a umorului pedagogic nu au fost niciodată excluse din viața credincioșilor creștini, „fără să se fi căzut în pălăvrageală fără sens sau în râs nestăpânit”<sup>30</sup> Credința religioasă, care nu trebuie echivalată cu un pietism steril, nu trebuie să respingă gluma pedagogică, ci mai degrabă să se folosească mai corect de ea, ferindu-se de polemica mușcătoare. Credința trebuie să se folosească de umor ca de un mijloc al discernământului „Elenchos” și al învățăturii.<sup>31</sup> În acest context, este de un real interes afirmația unui cercetător, care subliniază că „pentru Socrate ironia nu era o simplă metodă în conversație, ci se înrădăcina în însăși religiozitatea lui”<sup>32</sup>.

Dimensiunea retorică a umorului pedagogic apare în același fel în scrierile Sfântului Vasile cel Mare. Această figură retorică are de altfel o funcționalitate pastorală anume. Este des folosită și conferă întregului text intensitate logică și particularitate prin diferitele figuri retorice ca ironia, jocul de cuvinte, oximoronul, paradoxul, asonanța, etc. Problemele pastorale speciale pe care dorea să le confrunte și voința sa de a-și conduce fiili duhovnicești, sunt factorii decisivi ai folosirii acestei scânteieri a spiritului, numită umor.

<sup>26</sup> Grigorie de Nazianz, *Funebris oratio in laudem basilii magni caesarei in cappadocia episcopi*<sup>77</sup>: PG 36, 600 A: „τὸ περὶ τὸν λόγον μὴ πρόχειρον, σύννουν τε, ὡς τὰ πολλά, καὶ εἴσω συννεενεκός”.

<sup>27</sup> Vasile cel Mare, *Regulae fusius tractatae*, Întrebarea 17,1: BEP 53, 172–173.

<sup>28</sup> Vezi R. Voeltzel, *Das Lachen des Herrn*, Hamburg 1961 și H. Cormier, *The Humour of Jesus*, New York 1977.

<sup>29</sup> Pentru un studiu mai aprofundat, recomandăm următorul text: H. Clavier, *La méthode ironique dans l'enseignement de Jesus*, *Etudes théologiques et religieuses*, Montpellier 3 (1929) 224–241, 4 (1929) 323–344, 1 (1930) 58–99.

<sup>30</sup> Vezi K. Nikolakopoulos, Κατινή Διαθήκη καί Ρητορική. Τά ρητορικά σχήματα διανοίας στά ιστορικά βιβλία τῆς Κατινῆς Διαθήκης, Katerini, 1993, p. 277.

<sup>31</sup> Vezi pentru această tematică lucrarea lui R. Escarit, *L'Humour* (tradusă în greacă: Τό χιοῦμορ, Athen, 1963, seč. 82).

<sup>32</sup> J. Jónsson, *Humour and Irony in the New Testament*, Leiden, 1985, p. 30.

# Pnevmatomahism și pnevmatologie – învățătura Sfintilor Vasile cel Mare și Grigorie de Nazianz despre Sfântul Duh

Pr. Prof. Dr. Nicolae CHIFĂR

Facultatea de Teologie Ortodoxă Andrei Șaguna Sibiu  
chifar\_n20002@yahoo.com

Disputele ariene, care au tulburat viața Bisericii și după Sinodul I Ecumenic de la Niceea (325) și au cauzat apariția unei noi ereticii, de data aceasta cu privire la persoana Sfântului Duh, s-au manifestat cu mare intensitate pe tot parcursul domniei împăratului Constanțiu (337–361), el însuși fiind un adversar al crezului niceean, și au cunoscut o ultimă fază dato-rită sprijinul politic al lui Valens (364–378).

Văzând că nici una din formulele de credință aprobată la Sirmium (351, 357, 358)<sup>1</sup> nu au realizat împăcarea dintre diferite teologice aflate în conflict, împăratul Constanțiu a decis să convoace episcopatul răsăritean și apusean în câte un sinod separat. Astfel, episcopii răsăriteni urmău să se întrenească la Seleucia în Isauria, iar cei apuseni la Rimini, pe coasta Mării Adriatice<sup>2</sup>. În prealabil a fost convocată o comisie episcopală la Sirmium (în luna mai 359) care să elaboreze o nouă formulă de credință supusă apoi spre aprobare celor două sinoade<sup>3</sup>. Noua formulă de credință afirmă că „Fiul este asemănător cu Tatăl după Scriptură (όμοιος τῷ Πατρὶ κατὰ τὰς Γραφάς)”, iar pentru că termenul ființă (ουσια) nefiind întânit în Sfintele Scripturi a produs numai neînțelegeri este suficient să se spună că Fiul este asemănător Tatălui în toate (όμοιος τῷ Πατρὶ κατὰ πάντα)<sup>4</sup>.

Această formulă a surprins chiar pe semiarieni în frunte cu Vasile de Ankyra, care căuta să păstreze unele expresii din a treia formulă de credință de la Sirmium dat fiind faptul că aceasta fusese apreciată pozitiv chiar de Sfinții Atanasie cel Mare<sup>5</sup> și Ilarie de Pictavium<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> Amânunte privind desfășurarea și hotărârile acestor sinoade la I. Rămureanu, „Sinoadele de la Sirmium dintre anii 348 și 358. Condamnarea lui Fotin de Sirmium”, în *Studii Teologice*, nr. 5–6/1963, p. 266–316.

<sup>2</sup> Sozomen, *Istoria bisericească*, 4, 16, 21, editor J. Bidez, „Sozomenus Kirchengeschichte”, în *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte (GCS)* 50, Berlin, 1960, p. 158–162 și Philostorgius, *Istoria bisericească*, IV, 10, 11, editor J. Bidez, GCS 2, Berlin, 1913, p. 63. A se vedea și Sfântul Atanasie cel Mare, *Istoria sinoadelor de la Rimini în Italia și la Seleucia în Isauria*, P.G., XXVI, 681–794.

<sup>3</sup> Sozomen, *Istoria bisericească*, 4, 17, 3, GCS 50, p. 162–163.

<sup>4</sup> Originalul latin al acestei formule s-a pierdut. J.D. Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, 31 vol., Florența-Veneția, 1757–1798, reed. și completată de L. Petit și J.B. Martin, 60 vol., Paris, 1899–1927 și retipărită la Graz, 1960, ne oferă totuși o variantă latină alături de textul grecesc în vol. III, col. 264–693. Textul grecesc se păstrează la Sfântul Atanasie cel Mare, *Istoria sinoadelor de la Rimini în Italia și Seleucia în Isauria*, 8, P.G. XXVI, 692–693 și Socrate, *Istoria bisericească*, II, 37, P.G. LXVII, 305. Numele semnatariilor le găsim la Sfântul Epifanie de Salamina, *Contra tuturor ereticiilor*, 73, 22, P.G. XLII, 444.

<sup>5</sup> „Acea care acceptă toate cele scrise la Niceea, dar păstrează îndoială numai cu privire la οὐούσιος (deoființă), nu trebuie tratați ca adversari. Eu nu-i combat ca pe ariomani, nici ca pe

După debateri aprinse între niceeni, semiarieni și arieni, sub presiunea împăratului, sindicalii de la Rimini și Seleucia au aprobat formula ariană elaborată la Sirmium<sup>7</sup>, care a fost apoi reconfirmată și la Sinodul de la Constantinopol din anul 360, unde au participat episcopii răsărteni și câțiva ilirieni<sup>8</sup>. Astfel, această formulă a devenit mărturisirea de credință oficială în întregul Imperiu roman<sup>9</sup>. Cuprinzând o formulare echivocă și vagă, producea, pe de o parte, confuzie, iar pe de altă parte cei neobișnuiți cu subtilitățile teologice puteau să-i accepte fie ca ortodoxă, fie ca ariană. De fapt, împăratul a dorit acest lucru, sperând să-i împace pe ortodocșii niceeni cu arienii la împlinirea a 10 ani de domnie ca singurul suveran al împăratului<sup>10</sup>.

Odată cu promulgarea noii formule, împăratul a dispus și înlăturarea din scaun și exilarea episcopilor semiarieni care s-au opus expresiei omiene. Astfel, marile metropole ale Orientului: Constanținopol, Alexandria, Antiochia și Cezarea Palestinei, dar și Sirmium și Mediolanum, au fost ocupate de arieni. Deși parea că prin aceasta credința niceeană a fost eliminată, arianismul a primit o nouă lovitură în urma morții împăratului Constanțiu (3 noiembrie 361)<sup>11</sup>, iar revenirea din exil decretată de noul suveran, Iulian Apostatul (361–363) și preluarea unor scaune episcopale foarte importante de către ortodocși a însemnat revigorarea acesteia. În același timp au revenit și semiarienii, reluându-și atacurile asupra crezului niceean. Politica anticreștină a împăratului Iulian urmărea slabirea și chiar desființarea Bisericii prin redeschiderea conflictelor doctrinare din interiorul acesteia<sup>12</sup>.

Eșecul acestei acțiuni a determinat luarea unor măsuri drastice împotriva unor episcopi ca Atanasie cel Mare al Alexandriei, Eleusios al Cizicului și Titus de Bostra<sup>13</sup>.

În Apus, la inițiativa Sfântului Ilarie de Pictavium episcopii galicii s-au dezis de arieni și printr-o scrisoare adresată episcopatului răsăritean își mărturiseau adeziunea față de crezul niceean regretând atitudinea lor anterioară<sup>14</sup>. În Răsărit, Sfântul Atanasie cel Mare, care a revenit din cel de-al treilea exil din munții Nitriei și pustiul Tebaidei, în Egipt, la 21

adversari ai Părinților, ci discut cu ei ca un frate către frații care gândesc ca noi și nu se deosebesc decât în privința unui cuvânt. Mărturisind că Fiul este din ființa Tatălui și nu din altă substanță, că nu este o creatură sau făptură, ci este Fiul adevărat și natural, unit din veșnicie cu Tatăl ca Logos și înțelepciune, ei nu sunt departe de a primi termenul ομοούσιος. Astfel este Vasile al Ankyrei, care a scris despre credință.” *Istoria sinoadelor de la Rimini în Italia și Seleucia în Isauria*, 41, P.G. XXVI, 765A.

<sup>6</sup> „În timpul exilului dacă m-am hotărât să nu cedez cu privire la mărturisirea lui Hristos, n-am vrut totuși să resping vreun mijloc cinstit și potrivit, care să ducă la unitate”, *Liber contra Constatium imperatorem*, 2, P.L. X, 579B.

<sup>7</sup> Despre desfășurarea sinodului de la Rimini a se vedea Sulpiciu Sever, *Cronica sau Istoria sfântă*, 2, 41–45, editor C. Halm, *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum* (CSEL) 1, Viena, 1866, iar pentru cel de la Seleucia, Socrate, *Istoria bisericească*, 2, 39–40, P.G., LXVII, 306–307.

<sup>8</sup> Sozomen, *Istoria bisericească*, 4, 24, GCS 50, p. 164.

<sup>9</sup> Acest act de abuz imperial l-a determinat pe Fericitul Ieronim să afirme: „Tot universul a susținut și a constatat cu mirare că este arian”, *Dialog contra luceferienilor*, 19, P.L., XXIII, 181 BC.

<sup>10</sup> Cf. Sozomen, *Istoria bisericească*, 4, 23, GCS 50, p. 163.

<sup>11</sup> H. Jedin (editor), *Handbuch der Kirchengeschichte*, Bd. II, Freiburg/Basel/Wien, 1985, p. 52.

<sup>12</sup> Iulian Apostatul, *Epistola 124*, în Julian, *Briefe*, editor B. Weis, München, 1973; Misopogon, 357C, în *Julian Emperor of Rome*, Paris, 2003.

<sup>13</sup> Idem, *Epistolele 110–112 și 114*.

<sup>14</sup> Hilarius von Poitiers, *Opus historicum* 11, 1–4, în CSEL, 65. A se vedea și J. Fleming, *Commentary on the so called Opus historicum of Hilary of Poitiers*, Durham, 1951 și P. Galtier, *S. Hilaire de Poitiers*, Paris, 1960.

februarie 362<sup>15</sup>, a obținut printr-o decizie sinodală integrarea în comuniunea bisericească a foștilor episcopi arieni după subscrierea crezului niceean, dar numai în cazul că aderaseră la erzie din constrângere. Altfel, ei trebuiau să facă penitență și erau primiți doar ca laici<sup>16</sup>.

Aplicarea acestor decizii în Antiohia întâmpina mari greutăți încrucișând chiar comunitatea ortodoxă era dezbinată în urma aşa numitei schisme antiohiene<sup>17</sup>.

Scurta domnie a împăratului Iovian (363–364) a readus Ortodoxia niceeană în prim plan, dar această binefacere s-a menținut doar în Apus unde a ajuns împărat Valentinian I (364–375), în timp ce Răsăritul a continuat să se confrunte cu arianismul sprijinit de fratele său Valens (364–378) până în anul 379.

Cu sprijinul episcopului Eudoxios al Constantinopolului (360–370), semiarienii au reușit prin sinodul de la Lampsak (364) să readucă în actualitate termenul homoiosios care fusese eliminat la Rimini și Seleucia în anul 359. Cei care refuzau comuniunea cu Eudoxios erau exilați din ordinal împăratului Valens. Delegația episcopală trimisă în Apus pentru a câștiga sprijinul papei și al împăratului a fost convinsă să condamne formula de la Rimini și să accepte crezul niceean. Astfel, acești episcopi se întorceau în Răsărit cu scrisori de recunoaștere a comuniunii lor cu papa Liberius și episcopii din Italia, Sicilia, Africa și Galia. Sinodul de la Tyana în Capadoccia a recunoscut refacerea comuniunii cu Roma și a decis extinderea acestui act asupra Orientului printr-un sinod care să se țină la Tars. Episcopul Eudoxius al Constantinopolului, nemulțumit de schimbarea de opinie a multor confrăți semiarieni, a obținut de la împărat interzicerea întruruirii sinodului, ceea ce însemna întreruperea demersului pentru refacerea unității bisericești. În plus, împăratul Valens, venind la

<sup>15</sup> M. Tetz, „Athanasius von Alexandrien”, în *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. IV, Berlin/New-York, 1979, p. 340–341.

<sup>16</sup> Ibidem, p. 341–342. A se vedea și C.B. Armstrong, „The Synod of Alexandria and the Schism at Antioch in A.D. 362”, în *The Journal of Theological Studies*, 22, Londra 1920/1921, p. 206–221 și 347–355.

<sup>17</sup> În anul 330, arieni au reușit să-l înlăture din scaun pe episcopul Eustatie al Antiohiei și doar cu sprijinul împăratului Constantin cel Mare a putut fi numit în cele din urmă Euphranios (332–333) ca succesor (Socrates, *Istoria bisericească*, I, 24, P.G., LXVII, 144–145). Niceeni rămași fideli lui Eustatie care a murit în anul 337 s-au grupat după anul 350 în jurul preotului Paulin. În anul 360 a fost ales, chiar cu sprijinul ariilor moderati, episcopul Meletie (360–381), dar care prediciind împotriva arianismului a fost exilat de împăratul Constanțiu și înlocuit cu Euzoios (360–376). Revenind din exil în anul 362, Meletie a fost recunoscut de majoritatea niceeană și doar un grup restrâns a rămas în jurul preotului Paulin. În timp ce delegația alexandrină venea la Antiohia pentru a mijloca împăcarea celor două grupări niceene în vederea diminuării rezistenței ariene, Lucifer de Cagliari îl hirotonea episcop pe Paulin (362–388) (Sfântul Anastasie cel Mare, *Tomas ad Antiochenos*, 3, P.G., XXVI, 798) ceea ce tensiunea relațiile dintre Roma și Orient. Fiind invitat de împăratul Iovian, Sfântul Atanasie a venit la Antiohia cu scopul de a recunoaște comuniunea cu Meletie. Oscilația acestuia l-a determinat să treacă de partea lui Paulin ceea ce a tensionat și mai mult relațiile meletienilor cu alexandrinii. În anul 364 Meletie a fost exilat, revenind abia în anul 378 dar cu o autoritate sporită în fața antiohienilor. El a fost recunoscut de capadocieni, în special de Sfântul Vasile cel Mare, care cerea același lucru și Bisericii romane (Epistolele 216 și 243, în col. *Părinti și scriitori bisericești*, vol. 12, București, 1988, p. 443 și 502–506). Alexandrinii și papa Damasus l-au recunoscut în continuare pe Paulin, refuzând să intre în comuniune cu Flavian (381–404), ales episcop al Antiohiei după moartea lui Meletie. Si după moartea lui Paulin au menținut aceeași poziție, rămânând de partea succesorului său, episcopul Evagrie (388–392/393). Abia în anul 394 alexandrinii l-au recunoscut pe Flavian, urmați de Biserica Romei după patru ani. Schisma antiohiană, care a menținut dezbinarea între niceeni în favoarea ariilor sprijiniți de împăratul Valens, a încheiat definitiv în anul 413. A se vedea B. Drewery, „Antiochien II 4. Das antiochenische Schisma”, în *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. III, Berlin/New-York, 1978, p. 109–111 și K.S. Frank, *Lehrbuch der Geschichte der Alten Kirche*, Paderborn, 1997, p. 262–262.

Antiohia a dispus exilarea episcopului niceean Meletie și închiderea bisericilor celor care nu recunoșteau comuniunea cu Eudoxios. De asemenea, a abrogat decretul dat de Iulian Apostatul care permitea întoarcerea episcopilor din exil, aşa încât niceenii trebuiau să lase scaunele libere pentru arieni. Inclusiv Sfântul Atanasie trebuia să ia din nou drumul exilului, dar revolta credincioșilor a schimbat ordinul imperial, el rămânând netulburat în scaunul alexandrin până la moartea sa (373)<sup>18</sup>.

Pe fondul acestor dispute s-a conturat noua erezie cunoscută sub denumirea de pnevmatomahism. Termenul, format din combinarea cuvintelor grecești Πνεῦμα (Duh) și μάχη (luptă), înseamnă combaterea adevărului despre Duhul Sfânt negându-I dumnezeirea, egalitatea și consubstanțialitatea cu Tatăl și cu Fiul<sup>19</sup>. Inițiatorul acestei erezii este considerat episcopul semiarian Macedonie al Constantinopolului (342–346, 351–360), depus din scaun în anul 360, în contextul măsurilor luate de împăratul Constațiu pentru aplicarea formulei omiene. De aceea pnevmatomahii erau numiți și macedonieni, iar apoi maratonieni după episcopul Maratoniu al Nicomidiei depus din scaun împreună cu Eustatie al Sevastei<sup>20</sup> de Sinodul din Constantinopol din anul 360.

Interpretând greșit textul din Epistola către Evrei 1,14 („îngerii oare nu sunt toți duhuri slujitoare, trimiși ca să slujească, pentru cei ce vor fi moștenitorii mântuirii?”), pnevmatomahii au ajuns la concluzia că Duhul Sfânt este doar un „Duh slujitor”, superior naturii spirituale a îngerilor, o creatură a Tatălui, căci prin cuvântul „toate” din formularea „toate printr-însul s-au făcut” (In. 1,3) este cuprins implicit și Duhul Sfânt. De asemenea, ei argumentau că nu se spune nicăieri în Sfânta Scriptură că „Duhul este Dumnezeu”, iar expresia „Duh este Dumnezeu” (In. 4,24) nu înseamnă altceva decât că Dumnezeu este Duh, dar nu că tot cel ce este duh este și Dumnezeu. Ei nu făceau însă corelația cu un alt cuvânt biblic din care rezultă dumnezeirea Duhului Sfânt: „Domnul este Duhul” (2 Cor. 3,17), ci argumentau mai departe că dacă Duhul Sfânt este Dumnezeu, atunci El este ori Tată, ori Fiu, dar pentru că nu este nici unul, nici celălalt, atunci el este un simplu spirit.

Observăm că pnevmatomahii nu aveau o învățatură despre Sfântul Duh bine conturată, iar totă argumentarea lor urmărea să demonstreze că Duhul Sfânt este o creatură care ocupa o poziție intermedieră între Dumnezeu și lume și care nu poate fi adorată ca Dumnezeu pentru că nu este egal și consubstanțial cu Tatăl și cu Fiul. O formulare scurtă a doctrinei lor oferă episcopul Eustatie al Sevastei: „Eu n-aș culașa să afirm despre Duhul Sfânt nici că este Dumnezeu, nici să-L socotesc o creatură.”<sup>21</sup>

Prima mențiune despre apariția unei erezii care neagă dumnezeirea Sfântului Duh și implicit egalitatea și consubstanțialitatea lui cu Tatăl și cu Fiul s-a facut la sinodul de la Sirmium din anul 351. Prin anatematismele 19, 21 și 23 erau condamnați cei care nu-l recunosc pe Sfântul Duh ca a treia persoană a Sfintei Treimi.<sup>22</sup> Împotriva pnevmatomahismului, care

<sup>18</sup> Amănunte privind desfășurarea evenimentelor la Sozomen, *Istoria bisericească*, 6, 7–12, GCS 50, p. 185–190.

<sup>19</sup> I. Bria, *Dicționar de Teologie Ortodoxă*, Ed. IBMBOR, București, 1981, p. 153.

<sup>20</sup> Recunoscut pentru ascetismul său și pentru angajarea sa caritabilă, episcopul Eustatie al Sevastei se bucura de mare prestigiu în fața credincioșilor. Împreună cu Vasile al Ankyrei și Eleusios al Cizicului a făscut parte din delegația trimisă de semiarieni la papa Liberius pentru a discuta posibilitatea refacerii comuniunii episcopalului apusean cu cel răsăritean. H. Jedin (edit), *op. cit.*, p. 65.

<sup>21</sup> Socrate, *Istoria bisericească*, II, 45, P.G. LXVII, 360A.

<sup>22</sup> Cele 27 de anatematisme ale Sinodului de la Sirmium din anul 351 se găsesc inserate la Sfântul Atanasie cel Mare, *Istoria sinoadelor de la Rimini în Italia și la Seleucia în Isauria*, 27, P.G., XXVI, 736–740; Sfântul Ilarie de Pictavium, *De synodis seu de fide orientalium*, 38, P.L., X, 540–542; Socrate, *Istoria bisericească*, II, 30, P.G., LXVII, 281–285; Sozomen, *Istoria bisericească*, IV, 6, GCS 50, p. 144–146.

nu era altceva decât extinderea arianismului la a treia persoană a Sfintei Treimi, s-au ridicat Sfinții Părinți din a doua jumătate a secolului al IV-lea.

În anul 359, Sfântul Atanasie cel Mare (†373) scria prietenului său, episcopul Serapion de Thmuis, că unii dintre cei care au renunțat la arianism învățau că Sfântul Duh este doar o creațură, un spirit slujitor care se deosebește de îngeri numai în grad. De aceea, conchidea el, această erzie (pnevmatomahism) trebuie condamnată pentru că „după cum Fiul nu poate fi despărțit de Tatăl, tot aşa nici Duhul Sfânt nu poate fi despărțit de Fiul, căci astfel s-ar desființa unitatea Sfintei Treimi”. El nu apără numai unitatea treimică, ci învăță și despre proveniența (cauzalitatea) Duhului. Sfântul Duh purcede de la Tatăl și, fiind propriu Fiului, se dă prin acesta apostolilor și tuturor celor ce cred în El<sup>23</sup>.

Sinodul de la Alexandria din anul 362 apără dumnezeirea Sfântului Duh învățând că El este „deoființă cu Tatăl și cu Fiul” și cerea antiohienilor să recunoască o singură Dumnezeire în Sfânta Treime și că Duhul Sfânt nu este o creațură sau ceva străin, ci propriu și nedespărțit de ființa Fiului și a Tatălui<sup>24</sup>. Un alt sinod convocat de Sfântul Atanasie la Alexandria în timpul împăratului Jovian (363–364) a condamnat pe cei care învățau că Sfântul Duh este „o creațură și o făptură făcută prin Fiul”<sup>25</sup>.

Cunosând învățătura lor dintr-o scriere eretică pe care o citează de mai mult ori în tratatul *Despre Sfântul Duh*<sup>26</sup> și în carteoa II-a a lucrării *Despre Sfânta Treime*<sup>27</sup>, Didim al Alexandriei (cel Orb) (†398) a combătut cu argumente precise pe pnevmatomahii, oferindu-ne în același timp informații prețioase despre fundamentarea teologică a doctrinei lor. Relevante sunt, de asemenea, două dialoguri care formează tratatul *Contra macedonenilor*<sup>28</sup> atribuit lui Didim, din care, după toate probabilitățile, s-a inspirat scriitorul alexandrin la alcătuirea lucrării *Despre Sfânta Treime*. La acestea se adaugă și *Dialogurile pseudo-atanasiene despre Sfânta Treime* care redau dialogul dintre un ortodox și un eretic pnevmatomah.

Pnevmatomahismul a fost combătut și de episcopatul apusean începând cu anul 378. În scrisoarea sinodală de la Sirmium din anul 378 episcopii illyrieni și occidentali acuzau pe episcopii din provinciile orientale Asia, Frigia, Caria și Pacatia pentru că despart pe Sfântul Duh de Tatăl și de Fiul, și nu acceptă consubstanțialitatea, egalitatea și dumnezeirea celor trei persoane ale Sfintei Treimi<sup>30</sup>.

<sup>23</sup> *Epistola I către Serapion*, 2, P.G., XXVI, 534.

<sup>24</sup> *Tomosul către antiohieni*, 3 și 5, P.G. XXVI, 800A și 801B.

<sup>25</sup> Cf. Sfântul Atanasie cel Mare, *Epistola către Jovian*, 1, P.G., XXVI, 816B.

<sup>26</sup> *De Spiritu Sancto*, P.G., XXXIX, 1033–1086. A se vedea și E. Steimer, *Die Schrift »De Spirito Sancto« von Didymus dem Blinden von Alexandrien*, München, 1960.

<sup>27</sup> *De trinitate*, II, P.G., XXXIX, 447–770.

<sup>28</sup> Este redat textul unui *Dialog macedonian* pentru a oferi cititorilor informații precise despre doctrina și argumentele pnevmatomahilor. A se vedea *Sermo forma dialogi conscriptus, in quo colloquuntur Orthodoxus et Macedonianus. Dialogi I et II*, Migne, P.G. XXVIII, 1291–1338; F. Loofs, „Zwei macedonianische Dialoge”, în *Sitzungsberichte der königlich-preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, nr. XIX, 1914, p. 526–551.

<sup>29</sup> *Dialogurile pseudo-atanasiene „Despre Sfânta Treime”*, P.G., XXVIII, 115–1280; A. Günthör, „Die sieben pseudo-athanasischen Dialoge, ein Werk des Didymus”, în *Studia Anselmiana*, XI, Roma, 1941; W. Dietsche, „Die sieben pseudo-athanasischen Dialoge, ein Werk des Didymus”, în *Revue des Sciences Philosophiques et Theologiques*, Paris, 1941/1942, p. 380–414.

<sup>30</sup> Cf. Teodore de Cyr, *Istoria bisericească*, IV, 9, în col. „Părinți și scriitori bisericești”, nr. 44, Ed. IBMBOR, București, 1995, p. 163–165.

Sinodul convocat și prezidat de papa Damasus la Roma în anul 380 a condamnat printre alte erezii și pe cea a pnevmatomahilor. Relevante pentru pnevmatologia apuseană sunt anatemele 16–20.<sup>31</sup>

Chiar dacă s-a inspirat din scările pnevmatologice ale Sfintilor Atanasie cel Mare, Vasile cel Mare și ale lui Didim din Alexandria, Sfântul Ambrozie al Milanului (†397) în lucrarea *Despre Sfântul Duh*<sup>32</sup>, combate pe ereticii pnevmatomahi și susține cu argumente scripturistice și patristice dumnezeirea și consubstanțialitatea Sfântului Duh cu Tatăl și cu Fiul. De asemenea, aceeași problemă a fost abordată și de Sfântul Niceta de Remesiana (366–414) în tratatul *Despre Sfântul Duh*<sup>33</sup>.

Combaterea pnevmatomahismului a preocupat, cum observăm, pe cei mai reprezentativi teologi ai secolului al IV-lea. Printre aceștia la loc de cinste se situează Părinții capadocieni Vasile cel Mare (330–379) și Grigorie de Nazianz (330–379/380)<sup>34</sup>. Scările lor sunt inestimabile tratate de teologie trinitară valabilă în toate timpurile până astăzi.

Pe lângă tratatul special *Despre Sfântul Duh*<sup>35</sup>, scris la rugămintea prietenului său, episcopul Amfilohie de Iconiu, între anii 374–375, Sfântul Vasile a dedicat mai multe scările pentru a expune și apăra pnevmatologia ortodoxă: *Contra lui Eunomie, III. Despre Sfântul Duh*<sup>36</sup>; *Omilia a XXIV-a, Împotriva sabelienilor, a lui Arie și a anomeilor*<sup>37</sup>, Omiliile *Despre Sfântul Duh*<sup>38</sup>, *Despre credință*<sup>39</sup>, *Împotriva celor ce ne acuză că noi am spune că sunt trei Dumnezei*<sup>40</sup> și Epistolele 52, 90, 105, 113, 140, 149, 175, 189, 210, 223, 225, 226, 233–236, 251 și 258<sup>41</sup>. La rândul său, Sfântul Grigorie de Nazianz ales episcop al capitalei impe-

<sup>31</sup> Papa Damasus, *Epistola IV*, P.L., VIII, 358–361; A se vedea I. Rămureanu, „Sinodul al II-lea Ecumenic de la Constantinopol (381): „Învățatura despre Sfântul Duh și Biserică. Simbolul constantinopolitan”, în *Studii Teologice*, nr. 5–6/1969, p. 338.

<sup>32</sup> *De Spiritu Sancto*, P.L., XVI, 731–850. Sfântul Ambrozie, *Despre Duhul Sfânt*, trad. rom. de V. Răducă, Ed. Anastasia, București, 1997. A se vedea M. Nișcoveanu, „Învățatura Sfântului Ambrozie despre Sfântul Duh”, în *Studii Teologice*, nr. 7–8/1964, p. 458–468.

<sup>33</sup> *De Spiritu Sancto*, ed. K. Gamber, *Niceta von Remesiana: Instructio ad competentes. Früchristliche Katechesen aus Dacien*. „Textus Patristici et Liturgici” quos edidit Institutum Liturgicum Ratisbonense. Fasc. I, Regensburg, 1964; I.G. Coman, *Scriitorii bisericești din epoca străromână*, București, 1979, p. 139–142; Șt. Alexe, *Sfântul Niceta de Remesiana și ecumenicitatea patristică din secolele IV și V*, București, 1965.

<sup>34</sup> Despre personalitatea Sfântului Vasile cel Mare a se vedea I.G. Coman, „Personalitatea Sfântului Vasile cel Mare”, în vol. *Sfântul Vasile cel Mare. Închinare la 1600 de ani de la săvârșirea sa*, Ed. IBMBOR, București, 1980, p. 24–50; V. Ioniță, „Viața și activitatea Sfântului Vasile cel Mare”, *Ortodoxia*, nr. 1/1979, p. 16–27; W.D. Hauschild, „Basilius von Caesarea”, în *Theologische Realencyklopädie*, vol. V, Berlin/New-York, 1980, p. 301–313. Referitor la Sfântul Grigorie de Nazianz a se vedea I.G. Coman, „Geniul Sfântului Grigorie de Nazianz”, în *Studii Teologice*, nr. 4–6/1994, p. 3–37; C. Cornilescu, „Sfântul Grigorie de Nazianz despre familia sa”, în *Studii Teologice*, nr. 5–6/1964, p. 350–366; I. Rămureanu, „Alegerea Sfântului Grigorie de Nazianz ca episcop al Constantinopolului și președinte al Sinodului”, în studiu: „Sinodul al doilea ecumenic de la Constantinopol (381). 1600 de ani de la întrunirea lui”, în *Ortodoxia*, nr. 3/1981, p. 309–317; J. Mossey, „Gregor von Nazianz”, în *Theologische Realencyklopädie*, vol. XIV, Berlin/New-York, 1985, p. 164–173.

<sup>35</sup> P.G., XXXII, 87–218.

<sup>36</sup> P.G., XXIX, 653–669.

<sup>37</sup> P.G., XXXI, 600–617.

<sup>38</sup> P.G., XXXI, 1429–1437.

<sup>39</sup> P.G., XXXI, 464–472 și 676–692.

<sup>40</sup> P.G., XXXI, 1488–1496.

<sup>41</sup> A se vedea ediția Y. Courtonne, *Saint Basile: Lettres*, vol. I–III, Paris, 1957–1966. În traducere românească, ele se găsesc încadrare în Corespondența Sfântului Vasile, col. „Părinți și scriitori bi-

riale a combătut pe arienii și pnevmatomahii care-și întăriseră pozițiile în Constantinopol în timpul împăratului Valens (364–378), în special prin celebrele cinci *Cuvântări teologice* rostite în capela „Învierii” în anul 380.<sup>42</sup>

Încă din anul 371, Sfântul Vasile scria papei Damasus (366–384) că unii arieni neagă și dumnezeirea Sfântului Duh. Deși a evitat să folosească termenul „deoființă”, el mărturisea cu toată fermitatea dumnezeirea, deoființimea și egalitatea Sfântului Duh cu Tatăl și cu Fiul. În general, Sfântul Vasile preferă, din motive practice<sup>43</sup>, termenul „omotimos” (de aceeași cinstire) considerând că, dacă se învață despre aceeași adorare adusă și Duhului Sfânt ca și Tatălui și Fiului, se mărturisește implicit dumnezeirea și deoființimea Lui cu Tatăl și cu Fiul. Cu toate acestea, nu putem afirma că el s-ar fi dezis de termenul niceean, pentru că în Epistola a VIII-a învăță clar că Duhul Sfânt este egal și nu inferior Tatălui și Fiului, iar noi, trebuie să mărturisim că „Tatăl este Dumnezeu, Fiul, Dumnezeu, Duhul Sfânt Dumnezeu și deoființă cu Tatăl și cu Fiul”<sup>44</sup>.

Deosebit de importante sunt informațiile oferite de Sfântul Grigorie de Nazianz privind coordonatele pnevmatomahismului. Astfel, el ne prezintă diferențele încercări de definire a Duhului Sfânt: „Unii L-au cugetat lucrare (energie), alții creatură, alții Dumnezeu. Alții nu s-au hotărât pentru nici una din acestea, din respect pentru Scriptură, care, zic ei, nu arată clar ce este. Și de aceea, nici nu-L venerează, nici nu-L disprețuiesc, rămânând într-o dispoziție de mijloc, sau mai degrabă cu totul condamnabilă.”<sup>45</sup>

Respingând raționalmente ereticilor privind proveniența Sfântului Duh, el ne descoperă alte erori ale pnevmatomahilor: „El este, zici tu, sau cu totul nenăscut, sau născut. Dacă este nenăscut, sunt două fără de început. Iar de este născut, faci iarăși o distincție. El vine sau din Tatăl, sau din Fiul. Și dacă este din Tatăl, sunt doi fi și frați. Mai năcocește și niște gemeni, dacă voiești, sau arată pe unul mai în vîrstă și pe altul mai Tânăr, fiindcă și mai mult la cele corporale. Dar, adaugă el, dacă El vine din Fiul, ne apare și un Dumnezeu ne-pot.”<sup>46</sup>

Acestor erori le răspunde Sfântul Grigorie demascând influențele lor gnostice întâlnite la ereticul antitrinitar Valentin.<sup>47</sup> „Dacă aș fi socotită necesară distincția, spune el, aș fi primit lucrurile fără să mă tem de nume. Dar, fiindcă Fiul este Fiul după o relație mai înaltă, neputând noi să indicăm altfel decât aşa pe Cel din Dumnezeu și de o ființă, nu trebuie să socotim necesar că toate numirile de jos și ale rudeniei noastre să le strămutăm la dumnezeire? Sau poate tu socotești pe Dumnezeu bărbat, fiindcă este numit Dumnezeu și Tată, și Dumnezeirea femeie, potrivit acestei numiri; și pe Duhul nici bărbat, nici femeie, fiindcă nu

---

sericești”, vol. 12, Ed. IBMBOR, București, 1988, p. 115–625 cu un studiu introductiv privind clăsificarea și conținutul lor semnat de pr. prof. T. Bodogae, p. 95–114.

<sup>42</sup> I.G. Coman, *Patrologia*, București, 1956, p. 179; B. Altaner/A. Stuiber, *Patrologie*, Verlag Herder, Freiburg/Basel/Wien, 1978, p. 299.

<sup>43</sup> El speră să-i câștige pe adversarii săi arieni la Ortodoxia niceeană dacă nu va insista prea mult asupra termenului „deoființă” atât de controversat după adoptarea lui de către Sinodul I ecumenic. A se vedea I. Rămureanu, „Sinoadele de la Sirmium dintre anii 348 și 358. Condamnarea lui Fotin din Sirmium”, în *Studii Teologice*, nr. 5–6/1963, p. 266–316; C. Voicu, „Problema homoousius la Sfântul Atanasie cel Mare”, în *Mitropolia Olteniei*, nr. 1–2/1963, p. 3–20.

<sup>44</sup> *Epistola a VIII-a*, 2 și 11, în col. „Părinti și scriitori bisericesci”, vol. 12, Ed. IBMBOR, București, 1988, p. 131 și 141.

<sup>45</sup> Sfântul Grigorie de Nazianz, *A cincea Cuvântare teologică*, 5, trad. rom. de D. Stăniloae, *Cele 5 Cuvântări teologice ale celui între Sfinți Părintelui nostru Grigorie de Nazianz*, Ed. Anastasia, București, 1993, p. 96 (în continuare voi folosi această traducere indicând pagina respectivă).

<sup>46</sup> *Ibidem*, 7, p. 97.

<sup>47</sup> Despre sistemul gnostic promovat de Valentin a se vedea M. Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, vol. II, trad. de C. Baltag, București, 1986, p. 366–367.

naște? Iar dacă continui aceste copilării, cugetând pe Dumnezeu cu voia ta, potrivit vechilor aiureli și mituri după care Dumnezeu a născut pe Fiul unindu-se cu voia Sa, ne introduci pe Dumnezeul lui Marcion (un alt gnostic, n.n), care este bărbat și femeie, care născocește eonii noi.”<sup>48</sup>

Încercând să definească relație Duhului Sfânt cu celealte persoane treimice, pnevmatomahii stabileau o subordonare categorică. Astfel, Sfântul Grigorie arată că în timp ce unii, care îl admit ca Dumnezeu, îl cinstesc în gând sau chiar cu buzele, „alții ce se cred mai înțelepti măsoără Dumnezeirea. Ei mărturisesc că sunt trei cele ce le cunoaștem, dar văd între ele o deosebire aşa de mare, încât prezintă pe primul infinit în ființă și în putere, pe al doilea ca infinit în putere, dar nu în ființă, iar pe al treilea ca mărginit în amândouă. Ei imită în alt fel pe cei ce îl numesc pe Unul creator, pe Altul coordonator și pe Celălalt slujitor și văd în treptele și calitatea acestor numiri o subordonare reală.”<sup>49</sup>

De aceea, episcopul constantinopolitan apără unitatea Sfintei Treimi învățând despre distincția ipostatică: „Dumnezeu nu are lipsuri. Dar este o deosebire de arătare, ca să spunem aşa, sau de relație întrolaltă. Si aceasta a produs și o deosebire de nume. Căci nici Fiului nu-i lipsește ceva că să fie Tată – fiindcă fiimea nu este o lipsă; dar aceasta nu-L face Tată. Fiindcă altfel i-ar lipsi și Tatălui ceva, ca să fie Fiu. Dar Tatăl nu este Fiu. Aceste nume nu exprimă vreo lipsă, nici o subordonare după ființă. Însuși faptul de a nu se fi născut și de a se fi născut și de a purcede îi dă unuia numirea de Tată, altuia de Fiu și iarăși altuia denumirea de Duhul Dfânt, ca să se salveze distincția celor trei ipostasuri într-o unică fire și demnitate a Dumnezeirii. Căci nici Fiul nu este Tată, fiindcă Unul este Tatăl, nici Duhul nu este Fiu, fiindcă este din Dumnezeu. Dar unul este Unul-Născut, căci este ceea ce este Fiul (după ființă). Cele trei sunt una prin dumnezeire și ceea ce este una sunt trei prin proprietăți (prin proprietățile ipostatice), ca să nu fie nici unul al lui Sabelie, nici cele trei ale unei despărțiri necuvenite.”<sup>50</sup>

Pnevmatologia Sfinților Vasile cel Mare și Grigorie de Nazianz<sup>51</sup>, ca de fapt a întregii literaturi patristice, se raportează la cele două coordonate ale existenței umane – creația și măntuirea –, fără a omite Pronia divină care a însoțit și va însoții creația lui Dumnezeu până la sfârșitul veacurilor. În toate aceste momente ale existenței umane, lucrarea Sfântului Duh este prezentă ca lucrare a întregii Sfinte Treimi. Astfel, Sfântul Vasile spunând că „aşa cum atunci când prinzi unul din capetele unui stejar, automat tragi și pe celălalt, tot aşa când tragi Duhul, prin El tragi în același timp și pe Fiul și pe Tatăl”<sup>52</sup> învață, pe de o parte, că toate actele majore ale lui Dumnezeu sunt acte trinitare, iar pe de altă parte că rolul deosebit al Duhului Sfânt este de a face „primul contact”, urmat apoi – esențial, nu cronologic – de o revelare a Fiului și, prin El, a Tatălui. Ființa personală a Duhului rămâne tainic ascunsă, chiar dacă El (Duhul) este activ la fiecare pas al lucrării dumnezeiești; creație, răscumpărare, desăvârșire finală. Funcția Sa nu este de a se revela pe Sine, ci de a-I revela pe Tatăl și pe Fiul; pe Tatăl ca pe Cel de la care vin toate, și pe Fiul, ca pe Cel prin care toate s-au

<sup>48</sup> A cincea Cuvântare teologică, 7, p. 97–98.

<sup>49</sup> Ibidem, 5, p. 96.

<sup>50</sup> Ibidem, 9, p. 99.

<sup>51</sup> Contribuții privind cercetarea acestui aspect la C. Cornilescu, „Învățătura Sfântului Vasile cel Mare despre Sfântul Duh, în *Ortodoxia*, nr. 1/1979, p. 108–114; Șt. Alexe, „Dumnezeirea Sfântului Duh la Sfântul Vasile cel Mare”, în vol. *Sfântul Vasile cel Mare. Închinare la 1600 de ani de la săvârșirea sa*, București, 1980, p. 131–157; I. Negoită, „Învățătura despre Sfântul Duh la Sfântul Grigorie de Nazianz”, în *Glasul Bisericii*, nr. 9–10/1968, p. 1004–1009; V. Cristescu, „Influența teologiei trinitare a Sfântului Grigorie de Nazianz asupra gândirii creștine ulterioare”, în *Theologie și Viață*, nr. 1–2/1992, p. 42–58.

<sup>52</sup> Epistola 38, 4, P.G., XXXII, 332, P.S.B. 12, p. 181.

făcut. Fiind duh prin excelență, „este imposibil să dăm o definiție precisă ipostasului Duhului Sfânt, dar noi trebuie să stăm împotriva erorilor care-L privesc pe El și care vin din diverse părți”<sup>53</sup>.

Dorind să accentueze unitatea de ființă a Sfintei Treimi păstrând distincția ipostatică a persoanelor<sup>54</sup> pentru a combate sabelianismul<sup>55</sup>, Sfântul Vasile învață că între Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt nu există nici un interval unde cugetarea noastră ar înainta în gol, sau „vreun interval fără consistență care să producă o absență în armonia intimă a substanței divine”. În consecință, spune el, „când ne gândim la Tatăl, atunci îl concepem în El însuși, cuprinzând în același timp și pe Fiul prin reflexie, iar când îl concepem pe Acesta, atunci nu ne despărțim nici de Sfântul Duh, ci în chip logic și deodată, potrivit ființei, îi-o reprezinți în ea în-săși, concepută în aşa fel încât să fie numai una credință în cele trei persoane”<sup>56</sup>.

Unitatea Sfintei Treimi rezidă în unitatea ființei divine. De aceea Sfântul Grigorie apără acest adevăr spunând: „Pentru noi nu este decât un unic Dumnezeu, pentru că una este Dumnezeirea. Și cei ce sunt din ea rămân în ea, deși credem că sunt trei. Căci nu este unul mai mult Dumnezeu, iar altul mai puțin. Niște unul mai înainte, iar altul mai târziu. Niște nu se scindează în voință, niște nu se împarte în putere. Nimic din ceea ce este în cele împărtășite nu se află aici (în ființa cea Una)”. Făcând însă deosebire între neîmpărtirea ființei și distincția ipostasurilor, el continuă: „Dumnezeirea este neîmpărtită în cei ce se disting, dacă trebuie să vorbim pe scurt. Este ca o unică lumină în trei sori ce se penetrează reciproc, fără să se contopească. Când privim la Dumnezeire, la cauza primă și la principiul unic (la monarhie), apare în cugetarea noastră unitatea ei. Iar când privim la Cei în care este Dumnezeirea, la Cei care ies din cauza primă în mod netemporal, fiind din ea și din aceeași slavă, cei închinăți sunt Trei.”<sup>57</sup>

Unitatea ființei dumnezeiești asigură unitatea persoanelor treimice, chiar dacă ele au însușiri ipostatice proprii. De aceea când vorbim despre una din ele nu o putem despărții de celealte. „Fiul care este mereu în Tatăl, zice Sfântul Vasile, nu va putea fi rupt de Tatăl. Prin puterea Lui primești în același timp și pe Fiul și pe Duhului, pentru că nu-i cu putință în nici un fel să-ți închipui o întrerupere sau o împărtire în aşa fel încât Fiul să fie conceput fără Tatăl sau ca Duhul să fie despărțit de Fiul, ci concepi în același timp în Ei o comunitate și o deosebire negrăită și cumva neînțeleasă, fără ca deosebirea ipostaselor să rupă continuitatea ființei, fără ca această continuitate de substanță să eliminate particularitatea semnelor distinctive”<sup>58</sup>.

<sup>53</sup> J. Meyendorff, *Teologia Bizantină*, trad. de Al. Stan, București, 1996, p. 225–226.

<sup>54</sup> A se vedea D. Stăniloae, „Ființă și ipostasurile în Sfânta Treime după Sfântul Vasile cel Mare”, în *Orthodoxia*, nr. 1/1979, p. 53–74; Idem, „Învățătura despre Sfânta Treime în scrierea Sfântului Vasile «Contra lui Eunomie»”, în vol. *Sfântul Vasile cel Mare. Închinare la 1600 de ani de la săvârșirea sa*, p. 51–69.

<sup>55</sup> Sabeliu era un eretic antitrinitar care învață că Tatăl, Fiul și Sfântul Duh sunt nume diferite ale aceleiași persoane dumnezeiești, adică există trei numiri într-un singur ipostas. Dumnezeu unul se descooperă în diferite forme, iar după fiecare manifestare se întoarce în sine. Astfel, Dumnezeu s-a manifestat ca Tată la creație și lui Moise când i-a dat Legea, ca Fiu la mantuirea lumii, iar ca Duh Sfânt la conducerea, sfințirea și desăvârșirea lumii. A fost combătut de Dionisie al Romei, Ipolit, Ciprian al Cartaginei, Origen, Tertulian și Novațian. A se vedea H. Jedin (coord.), *Handbuch der Kirchengeschichte*, vol. I, Freiburg/Basel/Wien, 1985, p. 295–298; S. Papadopoulos, *Patrologie*, vol. I, trad. rom. de A. Marinescu, București, 2006, p. 364–365.

<sup>56</sup> *Epistola a 38-a*, 4, P.G., XXXII, 332, P.S.B. 12, p. 181.

<sup>57</sup> *A cincea Cuvântare teologică*, 14, p. 103.

<sup>58</sup> *Epistola a 38-a*, 4, , P.G., XXXII, 332, P.S.B., 12, p. 181.

Afirmând cu tărie deofințimea persoanelor Sfintei Treimi, el crează suportul mărturisirii dumnezeirii și egalității Sfântului Duh cu Tatăl și cu Fiul. Ca unul dintre ipostasurile treimice, Sfântul Duh nu poate fi asociat creaturilor, cum învață Eunomiu al Cizicului<sup>59</sup>. „Fiind cinstiț cu locul al treilea, ca primul și mai mare decât toate (creaturile), Acesta singur (Duhul) fiind făptură a Unuia-Născut rămâne în afara Dumnezeirii și a puterii creațoare”<sup>60</sup>. Sfântul Vasile se opune categoric acestei afirmații blasfematoare, care implică desconsiderarea tuturor Persoanelor dumnezeiești: „Cel ce nu cinstește pe Duhul nu cinstește pe Fiul, iar cel ce nu cinstește pe Fiul nu cinstește pe Tatăl (In. 5,23). Astfel, deci, lipsa de respect față de persoanele Treimii, în care trebuie să credem, este o tăgăduire a întregii Dumnezeieri. Dacă Duhul este o creatură, atunci nu este Dumnezeu; dar în Scriptură se spune: Duhul dumnezeiesc este Cel ce m-a făcut pe mine (Iov 33,4); apoi: Si l-a umplut Dumnezeu pe Veselie de Duhul dumnezeiesc al înțelepciunii și al priceperii (Ieș. 35,31). Cui, deci, vei vrea să apropii dumnezeiescul? Făpturii sau Dumnezeirii? Dacă îl vei alătura făpturii, atunci vei spune că și Tatăl Domnului nostru Iisus Hristos este o făptură, idee cu totul absurdă, că este scris despre Tatăl: Veșnica Lui putere și Dumnezeire (Rom. 1,20); iar dacă îl vei alătura Dumnezeirii, atunci pune capăt hulei, cunoaște vrednicia Duhului!”<sup>61</sup>

Sfântul Grigorie caută să-i convingă pe pnevmatomahii asupra erorii lor de a-l considera pe Duhul Sfânt de o altă ființă decât Tatăl și Fiul pentru că nu este nici nenăscut, nici născut, ci purcește apelând la unele analogii care pot ajuta cugetarea umană să ajungă la înțelegerea celor mai presus de minte. „Ce era Adam, întreabă el? O făptură a lui Dumnezeu. Și ce era Eva? O parte luată din Adam. Dar ce era Set? Născutul ambilor. Nu socotești că sunt aceeași, creațura luată din ea și Cel născut? Cum n-ar fi? Deci s-ar mărturisi că și cele ce au venit la existență în mod diferit pot fi de aceeași ființă. Spun acestea nu aplicând Dumnezeirii crearea sau tăierea, sau altceva din cele ale trupului – să nu-mi atribuie cineva vreuna din aceste greșeli –, ci privind în acestea ca într-o scenă de teatru cele spirituale. Căci nu este cu puțină ca ceva din cele comparate să prezinte în mod curat adevărul. Și ce sunt bune în acestea, zici? Nu se spune de același că unul este născut din el, iar altul vine în alt mod la existență? Dar cum? Eva și Set nu vin din același Adam? Din care altul? Și sunt amândoi născuți? Nicidecum! Dar ce sunt ei? Eva e luată din Adam, iar celălalt este născut. Și totuși amândoi sunt oameni identici întrolaltă. Căci sunt oameni, nimici nu va nega. Vei încerca deci să lupți împotriva Duhului, afirmând sau că este numai decât născut, sau că nu este deoființă, nici Dumnezeu? Și vei admite că opinia noastră este posibilă, văzând-o

<sup>59</sup> Eunomiu, discipol al episcopului arian Aetius din Antiochia, a devenit episcop de Cizic în anul 360. Alungat de popor pentru ideile sale eretice, s-a refugiat la Constantinopol unde a fost găzduit de episcopul Eudoxiu (360–370). După reașezarea Ortodoxiei niceene în capitala imperială sub Teodosie cel Mare (379–395), el s-a stabilit la Calcedon (cf. Filostorgiu, *Istoria Bisericească* 9,4, P.G. 65, 569BC), fiind însă exilat la Halmyris în Scythia Minor (383/384) datorită pnevmatomahismului pe care îl promova cu tărie. A murit aproape de Dacoroenoi, în anul 394. Este autorul mai multor lucrări cu conținut pnevmatomah (Apologiile I și II, o Mărturisire de credință, Comentariu la Epistola către Romani și 40 de epistole, după afirmația patriarhului Fotie, *Bibliotheca*, 138, P.G., CIII, 417D), în mare parte pierdute, care au fost condamnate de Sfinții Vasile cel Mare și Grigorie de Nyssa, de Didim cel Orb din Alexandria, Apolinarie de Laodiceea și Teodor de Mopsuestia. A se vedea I.G. Coman, *Patrologie*, vol. III, Ed. IBMBOR, București, 1988, p. 479–482.

<sup>60</sup> Sfântul Vasile cel Mare, *Contra lui Eunomiu*, III, P.G., XXIX, 661. Tratatul poate fi consultat și în trad. rom. de L. Carp, Sfântul Vasile cel Mare, *Impotriva lui Eunomie*, Seria Credo, Piatra Neamț, 2007.

<sup>61</sup> *Omilia a 24-a împotriva sabelienilor; a lui Arie și a onomeilor*, 7, P.G., XXXII, 600, P.S.B. 17, p. 599.

aceasta în cele omenești? Eu socotesc că tu poți să vezi acum drept, dacă nu ești hotărât să te sfădești și să te luptă împotriva lucrurilor evidente.”<sup>62</sup>

Învățând că Duhul Sfânt este creațură, pnevmatomahii atribuiau firii Lui mărginirea. Or, această afirmație contrazice cuvântul Scripturii pe care Sfântul Vasile îl folosește ca argument împotriva lor: „Duhul lui Dumnezeu umple lumea” (Inț. Sol. 1,7) sau Unde mă voi duce de la Duhul Tău sau de la fața Ta unde voi fugi?” (Ps. 138,7). Dacă Duhul Sfânt ar fi creațură, atunci nu ar fi invocat împreună cu Tatăl și cu Fiul la Taina Botezului aşa cum a poruncit Mântuitorul Iisus Hristos: „Mergând învățați toate neamurile, botezându-le în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh” (Mt. 28,19). Vezi, aşadar, că și aici Duhul Sfânt este de față împreună cu Tatăl și cu Fiul, concluzionează Sfântul Vasile<sup>63</sup>. Făcând în continuare referire la formula baptismală, el replică eunomienilor că tăgăduiesc, prin cugetarea lor, taina în sine, de vreme ce îl socotesc pe Sfântul Duh asemenea oricărei creațuri care este roaba Creatorului. „Spune-mi, zice el, cum poți numi rob pe Cel care prin Botez te scapă de robie?”<sup>64</sup> Dimpotrivă, pentru că nu este creațură, ci deoarece cu Dumnezeu, El stă într-o unire nedespărțită a persoanelor Sfintei Treimi și le face prezente în Taina Botezului, căci, spune Sfântul Grigorie, „fiecare din cei trei are cu Cel cu care este unul nu mai puțin decât ceea ce are în Sine Însuși, prin identitatea ființei și puterii”<sup>65</sup>. „Unde este prezența Duhului Sfânt, acolo este prezent și Hristos, învăță Sfântul Vasile, iar unde este Hristos, acolo este evident și Tatăl. Nu știi că trupul vostru este templu al Sfântului Duh, care locuiește în voi? (Cor. 6,19). Dacă va strica cineva templul lui Dumnezeu, îl va strica pe acela Dumnezeu (1 Cor. 3,17). Așadar, fiind sfinții prin Duhul, primim pe Hristos care locuiește în noi, în omul cel dinăuntru, și împreună cu Hristos primim pe Tatăl, care locuiește în cei vrednici. Tradiția botezului și mărturisirea credinței arată această unire. Dacă Duhul ar fi străin firii dumnezeiești, cum ar fi numărat împreună cu Tatăl și cu Fiul? Dacă s-ar fi alăturat Tatălui și Fiului mai târziu, cum ar fi putut fi integrat firii vrednice?” Prin urmare, teoria pnevmatomahilor nu poate conduce decât la o gravă constatare, pe care părintele capadocian o respinge categoric: „Cei ce separă pe Duhul de Tatăl și de Fiul și îl numără printre fapturi fac nedesăvârșit botezul, nedesăvârșită și mărturisirea credinței. Dacă se scoate Duhul, nici Treimea nu mai rămâne Treime. Și iarăși, dacă o singură făptură din creație ar fi adăugată, atunci întrega creație ar fi introdusă în numărarea Tatălui și Fiului”<sup>66</sup>.

Cele trei ipostasuri numărate împreună în Sfânta Treime nu pot fi decât de o ființă, cum o dovedește și cântarea serafimică: „Sfânt, Sfânt, Sfânt este Domnul Savaot”, căci în trei ipostasuri este contemplată natura sfântă. Varietatea numelor date Duhului Sfânt confirmă dumnezeirea Lui: „Duhul lui Dumnezeu, Duhul adevărului care din Tatăl purcede, Duh drept și Duh conducător, însă numele său prin excelență este Duhul Sfânt”<sup>67</sup>.

Numele Duh nu trebuie asociat cu al celorlalte făpturi necorporale și prin aceasta coborât la nivelul duhurilor slujitoare, făcându-l o creațură, cum învățau eunomienii, ci ca numire comună Sfintei Treimi. „Dumnezeu este Duh și cei ce se închină Lui trebuie să se închine în duh și adevăr” (In. 4,24), iar Apostolul se referă de asemenea la numirea de Duh acordată Domnului când spune: Domnul este Duh (2 Cor. 3,17). Din acestea, concluzionează Sfântul Vasile, este cu totul evident că comuniunea numelor se înfățișează ca proprie Tatălui și Fiului și Sfântului Duh și nu este străină de fire”<sup>68</sup>.

<sup>62</sup> A cincea Cuvântare teologică, 11, p. 100–101.

<sup>63</sup> Epistola a 8-a, 9, p. 141.

<sup>64</sup> Ibidem, 8, p. 140.

<sup>65</sup> A cincea Cuvântare teologică, 16, p. 104.

<sup>66</sup> Omilia a 24-a, 5, p. 595.

<sup>67</sup> Despre Sfântul Duh, IX, P.G.. XXXII, 108AB, P.S.B. 12, p. 38.

<sup>68</sup> Contra lui Eunomiu III, P.G., XXIX, 661A.

Fiind numărat al treilea cu vrednicia și cu rânduiala, eunomienii au crezut că Duhul Sfânt trebuie considerat al treilea și după fire, adică deosebit de Tatăl și de Fiul. Respingerea acestei afirmații îndrăznește, care introduce „scorneli în dogmele dumnezeiești”, dezvăluie profunzimea cugetării teologice a Marelui Vasile: „Precum Fiul este al doilea după Tatăl cu rânduiala, pentru că este de la Acela, și cu vrednicia, pentru că îi este obârșie și pricina prin faptul că-I este Tată și pentru că prin El este intrarea și apropierea la Dumnezeu Tatăl, dar nu este al doilea și cu firea pentru că dumnezeirea este una în fiecare, tot aşa se poate spune și despre Duhul Sfânt că, deși este sub Fiul cu rânduiala și cu vrednicia, dar nu se trage concluzia, pe bună dreptate, că este de o fire străină... Chiar dacă Duhul Sfânt după vrednicie și rânduială este mai în urmă, după cum se spune, căci am primit că El este numărat al treilea după Tatăl și Fiul cum însuși Domnul a predat rânduiala la darea botezului mântuitor, n-am învățat nicăieri să fie aruncat la o a treia fire după Fiul și Tatăl”<sup>69</sup>. Deosebirea este doar una ipostatică, spune Sfântul Grigorie, arătând că Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt „nu sunt separați nici prin timp, nici prin discontinuitatea curgerii, chiar dacă se disting unul de altul ca Dumnezeu, prin proprietăți (ipostatice)”<sup>70</sup>.

Pentru a demonta argumentația lor privind deosebirea de ființă a Duhului Sfânt cu celelalte două persoana divine, considerându-l creatură, Sfântul Vasile continuă demonstrația cu aceeași claritate: „Dacă vorbim de două lucruri, de dumnezeire și de zidire, de stăpânire și de robie, de puterea sfîntitoare și de sfîntire, de firea care are virtutea și de cea care o înfăptuiește din voie liberă, în care din părți vom rândui pe Duhul? Între cei sfîntiți? Dar El este sfîntirea. Între cei ce-și agonisesc virtutea prin fapte de bărbătie? Dar este bun prin fire. Între cei ce slujesc? Dar altele sunt duhurile slujitoare, trimise spre slujbă. Așadar nu-i îngădui să spunem că El este rob la fel cu noi, Care este cîrmuitor prin fire, nici să-l număram împreună cu zidirea, fiind numărat împreună cu dumnezeiasca și fericita Treime”<sup>71</sup>.

Mai departe, sunt evidențiate însușirile Sfântului Duh care sunt proprii numai firii dumnezeiești de care El nu este lipsit, cum învățau pnevmatomahii. „De cei care spun că Duhul Sfânt este creatură, ne este mai milă decât de niște oameni care, din pricina acestui cuvânt, cad în greșeala de neierat a blasfemiei împotriva Duhului Sfânt. Căci creația este deosebită de Dumnezeire nu-i nevoie s-o mai spunem nici măcar pentru cei care abia s-au deprins să caute în Sfânta Scriptură. Făptura este roabă. Duhul ne face liberi; făptura are nevoie să i se dea viață, Duhul este dătător de viață; făptura simte nevoia să fie învățată, Duhul este întocmai Cel care ne învăță; făptura este sfîntită, Duhul sfîntește.” Iar pentru a arăta că Duhul nu poate fi asociat duhurilor slujitoare, Sfântul Vasile concluzionează: „Chiar dacă vorbești despre îngeri, arhangeli și despre toate puterile cele mai presus de lume, și ele își primesc sfîntenia tot cu ajutorul Duhului Sfânt”<sup>72</sup>.

Astfel, el abordează problema sfînteniei Sfântului Suh, una din însușirile fundamentale ale firii dumnezeiești, pe care nu o definește ca un simplu atribut, ci ca personalitatea însăși a sfînteniei Sale. Sfîntenia Duhului Sfânt trebuie gândită în plan divin, în legătură cu dăruirea propriei Lui persoane ca orientare spre Tatăl și Fiul. Sfîntenia are calitatea de a pune în acord voința Sa personală cu voința divină, cu voința celorlalte două persoane divine<sup>73</sup>.

Spre deosebire de creație, care este sfîntită, Duhul Sfânt este izvorul sfînteniei așa cum sunt și Tatăl și Fiul: „Creația are sfîntenia ca răsplată a înaintării spre a bineplăcea lui

<sup>69</sup> *Contra lui Eunomiu*, III, P.G., XXIX, 659.

<sup>70</sup> *A cincea Cuvântare teologică*, 31, p. 116.

<sup>71</sup> *Contra lui Eunomiu*, III, P.G., XXIX, 660.

<sup>72</sup> *Epistola a 159-a*, 2, P.G., XXXII, 600, P.S.B. 12, p. 347.

<sup>73</sup> I. Moldovan, „Învățătura unitară despre Sfântul Duh și despre Biserică exprimată în Simbolul credinței la Sinodul al II-lea ecumenic” (381), în *Ortodoxia*, nr. 3/1981, p. 419.

Dumnezeu, dar folosindu-se prin fire de puterea proprie, poate să încline în fiecare parte, spre alegerea binelui sau a răului. Duhul Sfânt, însă, este izvorul sfînteniei. Și, precum Tatăl este sfânt prin fire și Fiul este sfânt prin fire, aşa și Duhul adevărului este sfânt prin fire. De aceea a și fost învrednicit mai ales de numirea proprie de Sfânt”<sup>74</sup>.

Având sfîntenia în chip desăvârșit, Duhul Sfânt nu numai că n-o primește de la altcineva, ci mai mult El o împărtășește făpturilor și sfîntește pe oameni, însă „comunicându-se doar celor vrednici și acestora nu în aceeași măsură, El împarte harul după credința fiecăruia”<sup>75</sup>, sfîntind și îndumnezeind prin har pe toți cei după fire supuși schimbării<sup>76</sup>. Pentru Sfântul Grigorie nerecunoașterea sfînteniei Sfântului Duh, cum fac pnevmatomahii, duce la distrugerea Treimii, socotind-o nedesăvârșită pentru că ar fi fost un timp când ea nu era. „Dacă era cândva, când nu era Tatăl, spune el, era cândva când nu era Fiul. Iar de era cândva când nu era Fiul, era cândva când nu era nici Duhul. Dacă Unul exista „de la început” (In. 1,1), erau și cei Trei. Dacă arunci pe Unul jos, îndrăznesc să spun că nici ceilalți doi nu-i pui sus. Căci atunci care este folosul unei Dumnezeiri nedesăvârșite? Și cum este desăvârșită (completă) dacă-i lipsește ceva pentru a fi desăvârșită (completă)? Căci îi lipsește ceva, dacă nu ar avea sfîntenia. Dar cum ar avea-o pe aceasta, dacă nu ar avea pe Duhul Sfânt? Sau să ne spună cineva dacă sfîntea este altceva decât Acesta și cum se înțelege? Sau dacă este aceeași, cum nu este Duhul Sfânt „de la început”? Aceasta ar însemna că este mai bine pentru Dumnezeu să fi fost cândva nedesăvârșit (incomplet) și fără Duhul. Dacă nu era „de la început”, este pus în același rând cu mine. În acest caz suntem separați de Dumnezeu prin timp. Dacă este în același plan cu mine, îi întreabă Sfântul Grigorie pe pnevmatomahi rușinându-i cu cuvintele Sfintei Scripturi, cum mă face pe mine Dumnezeu (1 Cor. 3,16), sau cum mă unește cu Dumnezeirea?”<sup>77</sup>

Sfântul Duh are sfîntenia ontologic înscrisă în firea Sa, învață Sfântul Vasile, pentru că are dumnezeirea după ființă și nu prin participare ca făpturile create și îndumnezeite prin harul sfîntitor. În aceasta constă diferența între duhurile slujitoare și Duhul Sfânt, căci „precum fierul, fiind pus în mijlocul focului, nu încetează să fie fier, înrăznește prin atingerea de foc și primind în sine toată firea focului, tot aşa și sfintele puteri, din împărtășirea cu ceea ce este sfânt prin fire, au de acum sfîntenia cuprinsă și împropriată în tot ipostasul lor. Dar diferența dintre ele și Duhul Sfânt este aceasta, concluzionează Sfântul Vasile: la Unul sfîntenia este fire, iar la celealte faptul de a fi sfintite vine din împărtășire”<sup>78</sup>.

Vorbind despre existența Sfântului Duh în Sfânta Treime și a împărtășirii Lui celor vrednici, el afirmă: „Despre creațuri se spune de mai multe ori și în mai multe chipuri că au pe Duhul în ele, însă vorbind despre Tatăl și despre Fiul, este mai cucernic a zice că Duhul «coexistă» cu ei și nu că «este în» ei. Într-adevăr, despre harul primit de la El, har care locuiește în cei vrednici și lucrează prin ei cele ale Duhului, bine se spune că se află în cei care îl primesc. Însă, atunci când vorbim despre existența cea mai înainte de veci și despre viețuirea fără încetare cu Fiul și cu Tatăl, se cuvine a folosi verbe care exprimă unitatea Lor din veci. Or, despre ființe care există împreună, nedespărțite unele de altele, se spune la propriu că coexistă .... Însă acolo unde harul Duhului poate să vină, dar și să dispară, pe bună dreptate se folosește verbul «a exista în», chiar dacă harul rămâne uneori fără încetare în cei care l-au primit, datorită statornicei lor înclinații spre bine. Încât, atunci când avem în

<sup>74</sup> Contra lui Eunomiu, III, P.G., XXIX, 660. Ideea este întâlnită și în Epistola a 159-a, 2, P.G., XXXII, 600, p. 347: Duhul are o sfîntenie firească pe care n-a primit-o prin har, ci face parte din ființa Lui; tocmai de aceea a și fost nevoie să I se dea un nume special.

<sup>75</sup> Despre Sfântul Duh, IX, P.G., XXXII, 109, p. 39.

<sup>76</sup> Contra lui Eunomiu, III, P.G., XXIX, 660.

<sup>77</sup> A cincea Cuvântare teologică, 4, p. 95.

<sup>78</sup> Contra lui Eunomiu, III, P.G., XXIX, 661.

vedere slava personală a Duhului, îl considerăm cu Tatăl și cu Fiul, iar când ne referim la harul care lucrează în cei care l-au primit, zicem că Duhul este în noi”<sup>79</sup>.

Sfântul Vasile invocă și omniprezența Sfântului Duh ca argument pentru mărturisirea dumnezeirii Sale. „Credem că Duhul a lucrat simultan în Avacum și în Daniel pe când se afla în Babilon (Dan. 14,33), că a fost alături de Ieremia la cascadă (Ier. 20,2) și cu Iezechil la Chobar (Iez. 1,1). Pentru că Duhul Domnului a umplut lumea (Înț. Sol. 1,7), iar psalmistul exclamă: Unde să mă ascund de Duhul Tău și de fața Ta unde să fug? (Ps. 48,7). Deci, pe Cel ce este pretutindeni și împreună cu Dumnezeu, de ce natură se cuvine a-L socotii? De natura Celui care cuprinde toate sau a celui care este limitat la anumite locuri, aşa cum am văzut că este natura îngerilor? Prin urmare, pe Cel divin după fire, necuprins după mărire și puternic în lucrări, să nu-l preamărim?”<sup>80</sup>

Bunătatea și puterea creatoare sunt alte atrbute ale dumnezeirii Sfântului Duh, pe care Sfântul Vasile le aduce ca argumente: „Duhul este bun din fire după cum și Tatăl este bun și Fiul este bun. Creatura, dimpotrivă, participă la bunătate, alegând binele. Duhul cunoaște adâncurile lui Dumnezeu (1 Cor. 2,10), pe când creaatura cunoaște pe cele de negrăit prin mijlocirea Duhului. Duhul este creator al vieții, împreună cu Dumnezeu Tatăl, Cel care pe toate le însuflăște, și cu Fiul, care dă viață”<sup>81</sup>.

Încununat cu aceste însușiri ființiale, Duhul Sfânt nu poate fi așezat printre creațuri, cum credeau pnevmatomahii, ci contemplat în Sfânta Treime, spune marele Vasile, pentru că „nici una din aceste însușiri nu este dobândită în urmă și nici adăugată mai târziu, ci, după cum căldura este nedespărțită de foc și strălucirea de lumină, tot așa este nedespărțită și de Duhul: sfîntenia, viața, bunătatea și dreptatea”<sup>82</sup>. Ca să accentueze diferența dintre Duhul Sfânt și duhurile slujitoare, el precizează că Duhul nu trebuie numărat ca o multiplitate, ci propovăduiț ca o unitate, căci „după cum Tatăl este unul și Fiul este unul, tot așa unul este și Sfântul Duh. Duhurile slujitoare însă, sunt multimi nenumărate în fiecare ceată îngerească. Nu căuta, deci, în creație Duhul Sfânt, care este mai presus de creație! Nu pogramă pe Cel care sfîntește în rândul celor sfîntiți!, și îndeamnă el pe adversarii pnevmatomahi căutând să-i introducă în tainele existenței Mângâietorului: Duhul Sfânt umple pe îngeri, umple pe arhangheli, sfîntește pe puteri, însuflăște totul. Duhul Sfânt se împarte în toată creația, este împărtășit în chip diferit de fiecare din cele create, dar cu toate acestea Duhul nu este micșorat de cei care participă la El. Dă tuturor harul Lui; nu se termină, deși este împărțit celor care participă la El, iar cei care îl primesc sunt plini de Duhul, iar Duhul Sfânt rămâne neîmpuținat”<sup>83</sup>.

Prin urmare, Sfântul Vasile dorește să arate că nimeni dintre cei convingi de aceste realități nu poate ajunge să nege divinitatea Sfântului Duh fără să-și pericliteze speranța mântuirii asigurată de mărturisirea celor trei persoane ale Treimii dumnezeiești. După părerea lui, un asemenea om se autoexclude din comunitatea creștinilor dreptmăritori și de la comuniunea credinței: „Celui care a negat pe Duhul, ce nume vrei să-i pun? Nu merită același nume, ca unul care a încălcăt legămintele încheiate cu Dumnezeu? Prin urmare, dacă mărturisirea credinței în Duhul ne aduce fericirea rezervată dreptcredincioșilor, iar tăgăduirea ei atrage condamnarea pentru impietate, nu este îngrozitor faptul să-l tăgăduim acum, când n-avem și ne teme de foc, sabie, cruce, biciuiri, roată, instrumente de tortură, ci pentru că am fost amăgiți de sofismele luptătorilor împotriva Duhului? Asigur pe orice om care mărturisește

<sup>79</sup> Despre Sfântul Duh, XXVI, P.G., XXXII, 184, p. 77–78.

<sup>80</sup> Idem, XXIII, P.G., XXXII, 168–169, p. 69–70.

<sup>81</sup> Idem, XXIV, P.G., XXXII, 172–173, p. 71–72.

<sup>82</sup> Omilia a 15-a despre credință, III, P.G., XXXI, 464, p. 512.

<sup>83</sup> Ibidem.

pe Hristos, însă tăgăduiește pe Dumnezeu, că Hristos nu-i va folosi la nimic .... și zadarnică este credința lui. Asigur pe cel care lasă la o parte pe Duhul, că va fi zadarnică credința lui în Tatăl și în Fiul și că nu poate s-o alibă pe aceasta dacă lipsește credința în Duhul. Pentru că cel care nu crede în Fiul nu crede nici în Tatăl. Pentru că nu poate să spune cineva că Iisus este Domnul, decât în Duhul Sfânt (1 Cor. 12,3). Unul ca acesta nu este capabil să i se încchine în adevăr. Pentru că nu este posibil să adore cineva pe Fiul decât numai în Duhul Sfânt, nici nu este posibil să invoce pe Tatăl decât numai în Duhul înfierii”<sup>84</sup>.

Cu aceasta, Sfântul Vasile pune în valoare un alt argument indisutabil al pnevmatologiei sale prin care se mărturisește dumnezeirea Sfântului Duh și egalitatea și consubstanțialitatea Lui cu Tatăl și cu Fiul. Deși nu l-a numit în mod direct Dumnezeu, el n-a ezitat niciodată să nu-l mărturisească pe Duhul Sfânt unul din Sfâta Treime. Denumirea „Domnul de viață Făcătorul” preluată și în Simbolul de credință niceo-constantinopolitan, care după toate probabilitățile a fost alcătuit sub îndrumarea Sfântului Grigorie pe când prezida lucrările Sinodului al II-lea Ecumenic, nu prejudiciază cu nimic dumnezeirea Duhului Sfânt atât timp cât este conumărat în formula baptismală și mărturisit Sfîntitorul lucrării Sfintei Treimi.

În general, Părinții capadocieni nu au folosit termenul „deoființă” pentru a defini relația Duhului Sfânt cu celelalte persoane treimice, căci nefiind întâlnit în Sfânta Scriptură, ci preluat din limbajul filosofic, a creat mari controverse privind acceptarea lui ca mărturisind egalitatea Fiului cu Tatăl. Dorind să evite escaladarea tensiunilor privind folosirea acestui termen<sup>85</sup>, pnevmatomahismul fiind o reminiscență a arianismului, Sfântul Vasile a găsit de cuviință să apere dumnezeirea Sfântului Duh prin mărturisirea egalității de cinstire (omotimia), ceea ce pentru el este identică cu egalitatea de ființă (omoousia).<sup>86</sup>

Folosind expresia „împreună mărit cu Tatăl și cu Fiul” care nu-i provoca pe adversarii săi pnevmatomahi, el i-a determinat să accepte indirect chiar dumnezeirea Sfântului Duh, pentru că cel ce primește nu numai acceași închinare și mărire, ci și „împreună încchinare și mărire cu Tatăl și cu Fiul”, nefiind despărțit de Ei în actul încchinării și măririi ce i se aduce Lui sau Acelora, se înțelege că este și de o ființă cu Aceia, fără să se confundă totuși cu Ei. Egalitatea de cinstire și de încchinare a Duhului Sfânt cu Tatăl și cu Fiul, pe care Sfântul Vasile a promovat-o în scrisorile sale, nu a fost apreciată de Biserică la Sinodul al II-lea Ecumenic (381) doar ca o atitudine prudentă sau politica bisericească de circumstanță, ci ca rezultat al unui remarcabil simț al certitudinii teologice, justificată și corectă din punct de vedere dogmatic<sup>87</sup>. Dându-i-se expresie în formulele doxologice, Sfântul Vasile insistă

<sup>84</sup> Despre Sfântul Duh, XI, P.G., XXXII, 116, p. 42.

<sup>85</sup> Despre prudența lui, Sfântul Grigorie de Nazianz mărturisește următoarele: „Ereticii pândeau orice cuvânt spus pe față despre dumnezeirea Duhului... Voiau să-l alunge pe Vasile din cetate și să se facă ei stăpânii Bisericii. Însă prin nenumărate texte din Scriptură și prin logica de nezdruncinat a raționalmentului său, el își reducea la tăcere adversarii, care nu-i puteau ține piept. Vasile amâna folosirea cuvintelor directe, așteptând momentul și ruga pe Duhul și pe adevărății săi apărători să nu se măgnească de prudența sa. Dar dacă cineva ar binevoi să mă recunoască drept confidentul gândurilor sale, i-aș dezvălu-i ceea ce poate unii știu deja. Când, din cauza vitregiei vremurilor, și-a impus prudență, îmi lăsa întotdeauna mie libertatea de cuvânt, pe care nimeni nu m-ar fi condamnat, nici exilat din patria mea, dat fiind renumele meu, astfel încât propovăduirea noastră comună să fie puternic exprimată prin prudența lui și prin îndrăzneala mea”, *Cuvântarea a-43-a*, P.G., XXXVI, 588.

<sup>86</sup> A se vedea I. Chirvasie, „Învățătura despre Sfântul Duh la Sfântul Vasile cel Mare”, în *Studii Teologice*, nr. 7–8/1958, p. 480.

<sup>87</sup> Cf. B. Bobrinskoy, *Împărtășirea Sfântului Duh*, trad. de Măriuca și Adriana Marinescu, Ed. IBM-BOR, București, 1999, p. 37–38.

pentru folosirea propoziției „cu” (Mărire Tatălui și Fiului cu Duhul Sfânt) pentru că arată egalitatea persoanelor treimice, în timp ce propoziția „în” (Mărire Tatălui prin Fiul în Duhul Sfânt) arată în ce sunt unite ființele spirituale<sup>88</sup>.

Afirmând o distincție reală între Duhul Sfânt, Tatăl și Fiul, el recunoaște omotimia lor în ce privește identitatea naturii divine. De fapt, sub umbra lui *omotimos* se mărturisește *omoousios*. Sfântul Vasile precizează, pe de o parte, că nu se rupe unitatea, multiplicând natura divină, ci se mărturisesc trei ipostasuri care sunt Dumnezeu, iar pe de altă parte că nu se opune doctrinei monarhiei divine. Dacă una nu se îndreaptă spre celalătă, fiecare posedând în chip propriu o caracteristică particulară care este suficientă pentru a o distinge în celealte două, fiecare se găsește în raport cu celealte două, într-o ordine anume, Tatăl singur fiind principiul din care izvorăsc și Fiul și Duhul: „Bunătatea naturală, sfîntenia naturii și demnitatea împărătească curg din Tatăl, prin Unul-Născut până la Duhul”<sup>89</sup>. Aceleași adevăruri decurg și din pnevmatologia Sfântului Grigorie care își încheie Cuvântarea a cincea teologică cu speranța că a reușit măcar pe unii eretici eunomieni să-i convingă „să se închine Tatălui și Fiului și Sfântului Duh – o unică dumnezeiere și putere”<sup>90</sup>.

Chiar dacă Sfântul Vasile a folosit termeni sinonimi, care nu-i iritau pe adversari, ci îi faceau să recunoască ei însăși deoființimea Sfântului Duh cu Tatăl și cu Fiul, iar operele sale n-au consfințit formula „deoființă cu Tatăl”, oricare ar fi expresiile întrebuintate: egalitate de cinstire, coordonare, comuniune de natură sau unire de ipostasuri, gândirea vasiliană subînțelege întotdeauna ideea de *omoousia*<sup>91</sup>.

Astfel, întrega sa teologie pnevmatomahă se înscrie în cugetarea Sfântului Grigorie despre dumnezeirea Sfântului Duh. Studiind împreună, trăind în același duh al mărturisirii credinței și al slujirii Dumnezeului celui întreit în persoane, Sfântul Grigorie i-a combătut pe ereticii pnevmatomahi ca episcop al Constantinopolului și în numele Sfântului Vasile care trecuse deja la cele veșnice, dar a cărui teologie oferea seva hrânițoare cugetării ortodoxe a Părinților Sinodului al II-le Ecumenic. Spre deosebire de el, Sfântul Grigorie a învățat clar și deschis Dumnezeirea Sfântului Duh (to Pnevma aghion che teos) întrebându-se chiar intrigat: „Până când trebuie încă să ascundem lumina sub obroc și să sustragem mărturisirii altora Dumnezeirea desăvârșită a Sfântului Duh?” (*Cuvântarea a XII-a*, 6).

Textele citate și argumentele folosite de Sfinții Vasile cel Mare și Grigorie de Nazianz sunt suficiente pentru a ne convinge asupra Ortodoxiei cugetării lor pnevmatologice. De aceea este incontestabilă contribuția lor la combaterea pnevmatomahismului eunomian și la formularea teologiei trinitare concretizată în Simbolul niceo-constantinopolitan care constituie până astăzi mărturisirea Bisericii ecumenice și fundamentalul demersului tuturor creștinilor spre refacerea unității de credință.

<sup>88</sup> A se vedea *Despre Sfântul Duh*, XVI, P.G., XXXII, 145, p. 57–58.

<sup>89</sup> *Despre Sfântul Duh*, XVIII, P.G., XXXII, 152, p. 62.

<sup>90</sup> *A cincea Cuvântare teologică*, 33, p. 118.

<sup>91</sup> I.G. Coman, „Elementele demonstrației în tratatul *Despre Sfântul Duh* la Sfântul Vasile cel Mare”, în *Studii Teologice*, nr. 5–6/1964, p. 294.

# **„Epistola către Coloseni” a Sf. Apostol Pavel în tratatul „Despre Sfântul Duh al Sfântului Vasile cel Mare”. O reflecție a teologiei biblice nouatestamentare**

**Stelian TOFĂNĂ**

Facultatea de Teologie Ortodoxă Cluj-Napoca  
[steliantofana@gmail.com](mailto:steliantofana@gmail.com)

**Olimpiu N. BENEÀ**

Facultatea de Teologie Ortodoxă Cluj-Napoca  
[olimpnb@gmail.com](mailto:olimpnb@gmail.com)

## **1. Preliminarii**

Cercetarea biblică contemporană a acordat o atenție deosebită înțelegерii modalității în care Sfântul Vasile cel Mare se folosește de textele Sfintei Scripturi în interpretarea aspectelor dogmatice. În acest sens, putem aminti studiile de specialitate publicate în ultimele decade.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Paul Jonathan Fedwick (ed.), *The letters. A study of the manuscript tradition of the works of Basil of Caesarea*, Corpus Christianorum Series: Bibliotheca Basiliiana Universalis I, Brepols Publishers, Turnhout, 1993, xlii-755 p.; Paul Jonathan Fedwick (ed.), *A study of the manuscript tradition, translations and editions of the works of Basil of Caesarea – II. The Homiliae morales, Hexaemeron, De litteris, with additional coverage of the letters. Part 1: Manuscripts*, Corpus Christianorum Series: Bibliotheca Basiliiana Universalis II.1, Brepols Publishers, Turnhout, 1996, Ixiv-817 p.; Paul Jonathan Fedwick (ed.), *A study of the manuscript tradition, translations and editions of the works of Basil of Caesarea – II. The Homiliae morales, Hexaemeron, De litteris, with additional coverage of the letters. Part 2: Editions, translations*, Corpus Christianorum Series: Bibliotheca Basiliiana Universalis II.1, Brepols Publishers, Turnhout, 1996, pp. 819–1326.; Paul Jonathan Fedwick (ed.), *A study of the manuscript tradition, translations and editions of the works of Basil of Caesarea – III. The Asceтика, Contra Eunomium 1–3, Ad Amphilochium de Spiritu Sancto, dubia et spuria, with supplements to volumes I-II*, Corpus Christianorum Series: Bibliotheca Basiliiana Universalis III, Brepols Publishers, Turnhout, 1997, xliv-803 p.; Paul Jonathan Fedwick (ed.), *A study of the manuscript tradition, translations and editions of the works of Basil of Caesarea – IV. Testimonia, liturgical and canonical compositions, florilegia, catenae, iconography: Testimonia*, Corpus Christianorum Series: Bibliotheca Basiliiana Universalis IV.1, Brepols Publishers, Turnhout, 1999, xiii-305 p.; Paul Jonathan Fedwick (ed.), *A study of the manuscript tradition, translations and editions of the works of Basil of Caesarea – IV. Testimonia, liturgical and canonical compositions, florilegia, catenae, iconography: Manuscripts, libraries*, Corpus Christianorum Series: Bibliotheca Basiliiana Universalis IV.2, Brepols Publishers, Turnhout, 1999, pp. 311–1279; Paul Jonathan Fedwick (ed.), *A study of the manuscript tradition, translations and editions of the works of Basil of Caesarea – IV. Testimonia, liturgical and canonical compositions, florilegia, catenae, iconography: Editions, liturgical and canonical compositions, florilegia, catenae, iconography*, Corpus Christianorum Series: Bibliotheca Basiliiana Universalis IV.3, Brepols Publishers, Turnhout, 2000, pp. 1287–1957; Paul Jonathan Fedwick (ed.), *A study of the manuscript tradition, translations and editions of the works of Basil of Caesarea – V. Studies of Basil of Caesarea and his*

Un aspect mai puțin abordat în aceste studii este cel al textelor nou-testamentare specifice care determină construcția argumentului. Dacă studiile de specialitate au abordat prezența textului *Evangheliei după Matei* în opera Sfântului Vasile cel Mare<sup>2</sup> și a Epistolelor Sf. Apostol Pavel către Corinteni<sup>3</sup> în tratatul „Περὶ τοῦ Πνεύματος”, *Epistola către Coloseni* încă nu are un studiu de specialitate dedicat acestui aspect.

Chiar dacă argumentația tratatului are două texte pivotale, Matei 28,19 și 1 Corinteni 8,6, textul din Coloseni 1,15 este folosit de Sfântul Vasile cel Mare atât în cadrul argumentației privitoare la hristologie,<sup>4</sup> cât și a celei privitoare la pnevmatologie.

Iată de ce și motivația noastră în a aborda *Epistola către Coloseni* cu scopul de a înțelege contribuția sa la argumentul pnevmatologic din tratatul Sf. Vasile cel Mare, „Περὶ τοῦ Πνεύματος”.

În studiul de față, după o scurtă privire de ansamblu asupra destinatarilor și scopului tratatului, ne vom focaliza pe identificarea textelor nou-testamentare folosite de Sf. Vasile cel Mare în argumentul tratatului „Despre Duhul Sfânt”, în lucrările de specialitate contemporane, urmând ca apoi să propunem o identificare a citatelor și aluziilor din *Epistola către Coloseni*, prin parcurgerea contextuală a tratatului.

## 2. Destinatarii și scopul tratatului „Περὶ τοῦ Πνεύματος”

Până la controversele pnevmatomahiane din secolul al IV-lea, doar perspectiva lui Origen despre Duhul Sfânt a determinat teologia pnevmatologică.<sup>5</sup> În secolul IV, un prim tratat care se ocupă de această perspectivă este *Epistola către Serapion* al Sf. Atanasie.<sup>6</sup> Tratatul *De*

- 
- world: an annotated bio-bibliography*, Corpus Christianorum Series: Bibliotheca Basiliana Universalis V, Brepols Publishers, Turnhout, 2004, viii-975 p.; Philip Kariatlis, „St. Basil’s Contribution to the Trinitarian Doctrine: a Synthesis of Greek Paideia and the Scriptural Worldview”, în *Phronema* 25 (2010), pp. 57–83; John A.L. Lee, „Why Didn’t St. Basil Write in New Testament Greek?” în *Phronema* 25, (2010), pp. 3–20; Mark DelCogliano, „Basil of Caesarea on Proverbs 8,22 and the Sources of pro-Nicene Theology”, *Journal of Theological Studies* 59 (2008) 1:183–190; David G. Robertson, „Basil Of Caesarea on the Meaning of Prepositions and Conjunctions”, în *Classical Quarterly* 53 (2003), pp. 167–175; Jaroslav Pelikan, „The ‘Spiritual Sense’ of Scripture: The Exegetical Basis for St. Basil’s Doctrine of the Holy Spirit”, în P.J. Fedwick (ed.), *Basil of Caesarea, Christian, Humanist, Ascetic: A Sixteen-hundredth Anniversary Symposium*, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto, 1981, pp. 337–360. Vezi și The New Series Novum Testamentum Patristicum (NTP). Până în prezent, editorii Andreas Merkt, Tobias Niklas și Joseph Verheyden au coordonat apariția în această serie: Andreas Merkt, I. *Petrus*, NTP, Band 21, Vandenhoeck & Ruprecht, 2009, 250 p. și Martin Meiser, *Galater*, Band 9, Vandenhoeck & Ruprecht, 2007, 373 p.
- <sup>2</sup> Jean-François Racine, *The Text of Matthew in the Writings of Basil of Caesarea*, SBL – The New Testament in the Greek Fathers 5, Atlanta: Society of Biblical Literature; Leiden: Brill, 2004.
- <sup>3</sup> Michael A.G. Haykin, *The Spirit of God. The Exegesis of 1&2 Corinthians in the Pneumatomachian Controversy of the Fourth Century*, Supplements to Vigiliae Christianae; vol. XXVII, E.J.Brill, Leiden/New York/Köln, 1994.
- <sup>4</sup> Jaroslav Pelikan afirmă că „o rațiune pentru care Sf. Vasile acordă un spațiu extins din tratatul său (5,7 – 8,21) pentru apărarea dumnezeirii Fiului, într-o carte despre Duhul Sfânt, s-ar părea să fie interpretarea hristocentrică a dogmei Sfintei Treimi”, (Jaroslav Pelikan, „The ‘Spiritual Sense’ of Scripture: The Exegetical Basis for St. Basil’s Doctrine of the Holy Spirit”, p. 341), devenind astfel axiomatică afirmația sa: „mărturisirea lui Hristos echivalează cu mărturisirea întregii [Sfinte Treimi] – τοῦ Χριστοῦ προσῆγορίᾳ τοῦ παντός ἐστιν ὄμολογία”. Basilius Caesariensis, *De Spiritu Sancto*, 12,28, PG 32.116C.
- <sup>5</sup> Origen, *De principiis* 1,3, PG 11.145A-155C și 2,7, PG 11.215C-218C.
- <sup>6</sup> Athanasius, *Epistola ad Serapionem* 1-4,7, PG 26.523–680.

*Spiritu Sancto* al Sf. Vasile cel Mare, deși scris în 374–375 d.Hr., rămâne un punct de reper de aceeași importanță ca și lucrarea Sf. Atanasie.<sup>7</sup> O deosebire între abordările celor doi mari sfânti părinți rezidă în faptul că dacă Sf. Atanasie a dezvoltat tratatul doar spre finalul vieții sale, Sf. Vasile, prin lucrările sale, dovedește că persoana Duhului Sfânt a fost o constantă preocupare de-a lungul activității sale pastorale, tratatul fiind o încununare în acest sens.<sup>8</sup>

Contextul istoric al scrierii<sup>9</sup> tratatului „Despre Sfântul Duh” este determinat de controversele specifice secolului al IV-lea.<sup>10</sup> Disputelor teologice ce au urmat Sinodului I Ecumenic de la Niceea,<sup>11</sup> li se alătură și o controversă bisericească acută în cel de-al optulea deceniu, perioadă în care Sf. Vasile cel Mare este episcop de Cezarea (370–379). Eforturile depuse de Sf. Vasile pentru păstrarea unității Bisericii sunt îngemănată cu cele pentru păstrarea adevărului, lupta pentru adevăr devenind și luptă pentru unitate.<sup>12</sup> În acest context se

<sup>7</sup> Vezi Michael A.G. Haykin, *The Spirit of God. The Exegesis of 1&2 Corinthians in the Pneumatomachian Controversy of the Fourth Century*, Supplements to Vigiliae Christianae; vol. XXVII, E.J.Brill, Leiden/New York/Köln, 1994, p. 104.

<sup>8</sup> Așa cum observă și Michael A.G. Haykin, *The Spirit of God*, pp. 43–45, contextul imediat al scrierii tratatului despre Duhul Sfânt a fost determinat de disputa doxologică cu privire la Duhul Sfânt, care l-a motivat pe Amfilochie să ceară Sf. Vasile clarificări teologice în acest sens.

<sup>9</sup> Dr. Lukas Vischer, cu teza de doctorat: *Basilus der Grosse: Untersuchungen zu einem Kirchenvater des vierten Jahrhunderts*, (F. Reinhhardt, Basel, 1953), vorbind despre importanța înțelegerii contextului istoric al studiilor patristice, afirma că „[f]iecare text patristic are un cadru istoric care, pe de o parte, îl determină, și, pe de altă parte, ne dă cheia care ne îngăduie să avem o înțelegere mai justă despre el. Nu trebuie să-l scoatem din cadrul său; altfel, ne expunem să introducem în interpretarea sa elemente străine și să-l facem să piardă valoarea lui originală.” (Lukas Vischer, „Studii patristice în perspectivă ecumenică: «Despre Sfântul Duh», operă reprezentativă a moștenirii patristice”, trad. N. Chițescu, *Mitropolia Banatului*, XX (1970), nr. 7–9, pp. 520–529).

<sup>10</sup> Detalii despre aceste controverse vezi Teodor Bodogae, „Corespondența Sfântului Vasile cel Mare și strădania sa pentru unitatea Bisericii creștine”, în colecția *Studii teologice, Sfântul Vasile cel Mare – închinare la 1600 de ani de la sâvârșirea sa*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1980, pp. 265–283.

<sup>11</sup> În opinia Sf. Vasile cel Mare, mărturisirea de credință de la Niceea n-a insistat pe o conturare a pnevmatologiei („Πιστεύομεν [...] Καὶ εἰς τὸ ἄγιον Πνεῦμα”.) deoarece aceasta era în inimile credincioșilor, iar discuțiile în legătură cu ea apăruseră doar la cei care au continuat blasfemia ariană: „Ἐπει οὖν ἐνταῦθα τὰ μὲν ἀλλὰ ἀρκούντως καὶ ἀκρι βῆς διώρισται, τὰ μὲν ἐπὶ διορθώσει τῶν βλαβέντων, τὰ δὲ εἰς προφυλακήν τῶν προσδοκωμένων ὑποφύήσεσθαι, οὐ δὲ περὶ τοῦ Πνεύματος λόγος ἐν παραδρομῇ κεῖται οὐδεμίας ἔξεργασίας ἀξιωθεὶς διὰ τὸ μηδέπω τότε τούτῳ κεκινῆσθαι τὸ ζήτημα, ἀλλ’ ἀνεπιβούλευτον ἐνυπάρχειν ταῖς τῶν πιστεύοντων ψυχαῖς τὴν περὶ αὐτοῦ διάνοιαν, κατὰ μικρὸν δὲ προϊόντα τὰ πονηρὰ τῆς ἀσεβείας σπέρματα ἢ πρότερον μὲν ὑπὸ Ἄρειου τοῦ προστάτου τῆς αἱρέσεως κατεβλήθη, ὕστερον δὲ ὑπὸ τῶν τὰ ἐκείνου κακῶς διαδεξα μένων ἐπὶ λόγῳ τῶν Ἐκκλησιῶν ἔξετραφή καὶ ή ὁκο λουθία τῆς ἀσεβείας εἰς τὴν κατὰ τοῦ Πνεύματος βλασφημίαν ἀπέσκηψεν, ἀναγκαῖον πρὸς τοὺς μὴ φειδο μένους ἐαυτῶν μηδὲ προορωμένους τὴν ἄφυκτον ἀπειλὴν ἦν τοῖς βλασφημοῦσιν εἰς τὸ ἄγιον ὁ Κύριος ήμῶν ἐπανετείνατο ἐκεῖνο προτείνειν ὅτι χρή αὐτοὺς ἀναθεματίζειν τοὺς λέγοντας κτίσμα τὸ Πνεῦμα τὸ ἄγιον καὶ τοὺς νοοῦντας οὕτω καὶ τοὺς μὴ ὄμολογοῦντας αὐτὸ φύσει ἄγιον εἶναι, ὡς ἔστι φύσει ἄγιος ὁ Πατήρ καὶ φύσει ἄγιος ὁ Υἱός, ἀλλ’ ἀποξενοῦντας αὐτὸ τῆς θείας καὶ μακαρίας φύσεως”. Sf. Vasile cel Mare, *ΑΝΤΙΓΡΑΦΟΝ ΠΙΣΤΕΩΣ ΥΠΑΓΟΡΕΥΘΕΙΣΗΣ ΠΑΡΑ ΤΟΥ ΑΓΙΩΤΑΤΟΥ ΒΑΣΙΛΕΙΟΥ Η ΥΠΕΓΡΑΨΕΝ ΕΥΣΤΑΘΙΟΣ Ο ΣΕΒΑΣΤΕΙΑΣ ΕΠΙΣΚΟΠΟΣ – Epistulae 125.3.*

<sup>12</sup> Vezi Henry Chadwick, *The Early Church*, Penguin Books, Cox & Wyman Ltd, London, 1976, pp. 133–151.

poate înțelege valoarea originală a operei reprezentative pentru moștenirea patristică, „Despre Sfântul Duh”.<sup>13</sup>

Lucrarea „ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΑΓΙΟΥ ΠΙΝΕΥΜΑΤΟΣ” este începută de Sfântul Vasile cel Mare după sărbătoarea Sfântului Evpsihi din anul 374, fiind terminată în anul următor. Într-o scrisoare adresată episcopului Amfilohiu, la sfârșitul anului 375, îl anunță pe acesta că lucrarea pe care i-a sugerat-o<sup>14</sup> este deja finalizată:

Τὸ περὶ τοῦ Πνεύματος βιβλίον γέγραπται μὲν ἡμῖν καὶ ἐξείργασται, ὡς αὐτὸς οἶδας.  
Ἀποστεῖλαι δὲ ἐν χάρτῃ γεγραμμένον ἐκώλυσάν με οἱ μετ' ἐμοῦ ἀδελφοὶ εἰπόντες παρὰ τῆς εὐγενείας σου ἐντολάς ἔχειν ἐν σωματιφ γράψαι. 'Tv' οὖν μή τι δόξωμεν ὑπεναντίον ποιεῖν τῷ προστάγματί σου, ἐπέσχομεν νῦν, ἀποστελοῦμεν δὲ μικρὸν ὕστερον, μόνον εἴαν τίνος ἐπιτη δείου τοῦ διακομίζοντος ἐπιτύχωμεν.<sup>15</sup>

Garanțiile pentru Sf. Vasile că episcopul de Iconiu, Amfilohiu, ca destinatar al tratatului, nu va folosi ca preteze ideile lucrării și că adevărurile prezentate vor fi dezbatute și analizate doar într-un cadru deschis cunoașterii,<sup>16</sup> au fost „flacăra iubiri neprefăcute și calmul

<sup>13</sup> Sf. Vasile cel Mare îi scrie lui Eustațiu, episcop de Sebasta, în anul 375: „[E]ste o v[er]reme să taci și [o] vreme să grăiești”, zice cuvântul Ecclesiastului [3,7b]. Așa și acum. După ce a trecut destulă vreme de tăcere, a sosit vremea să deschid și eu gura ca să descopăr adevărul despre unele fapte care nu se cunosc”. Sf. Vasile cel Mare, *Epistola 223: Către Eustațiu, episcop de Sebasta*, în Sf. Vasile cel Mare, *Epistole*, PSB 3 – Basilica, p. 350. „Καιρός, φησί, τοῦ στιγάν καὶ καιρὸς τοῦ λαλεῖν, τοῦ Ἐκκλησιαστοῦ λόγος. Οὐκοῦν καὶ νῦν, ἐπειδὴ αὐτάρκης ὁ τῆς σιωπῆς ἐγένετο χρόνος, εἴκαιρον λοιπὸν ἀνοίξαι στόμα εἰς φανέρωσιν τῆς ἀληθείας τῶν ἀγνοούμενων”. (223.τ ΠΡΟΣ ΕΥΣΤΑΘΙΟΝ ΤΟΝ ΣΕΒΑΣΤΗΝΟΝ, PG 32.820C).

<sup>14</sup> În cadrul sărbătorii anuale a Sf. Evpsihi, în 7 septembrie 374, când Sf. Vasile a fost atacat pentru modul relaționării Tatălui, Fiului și Duhului în doxologie, Amfilohiu, martor la calomniile lansate împotriva Sf. Vasile, îl motivează să alcătuiască o lucrare în care să explice sensul prepozițiilor pe care le folosește în slăvirea Sfintei Treimi. Vezi detalii în Ștefan C. Alexe, „Dumnezeirea Sfântului Duh la Sfântul Vasile cel Mare”, în *Sfântul Vasile cel Mare – Închinare la 1600 de ani de la săvârșirea sa*, pp. 131–157; Pr. Prof. Ioan G. Coman, „Elementele demonstrației în tratatul *Despre Sfântul Duh* al Sfântului Vasile cel Mare”, în *Studii Teologice*, XVI (1964), nr. 5–6, pp. 275–302.

<sup>15</sup> ΤΟΥ ΕΝ ΑΓΙΟΙΣ ΠΑΤΡΟΣ ΗΜΩΝ ΒΑΣΙΛΕΙΟΥ, Αρχιεπισκόπου Καισαρείας Καππαδοκίας, *ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΑΓΙΟΥ ΠΙΝΕΥΜΑΤΟΣ*, πρὸς τὸν ἐν ἀγίοις Αμφιλόχιον ἐπίσκοπον Ικονίου, PG. 32, 861. „Cartea *Despre Sfântul Duh* a fost scrisă de mine și acum e gata după cum știi, dar frații care se află lângă mine m-au oprit să o trimit scrisă pe hârtie și mi-au spus că au instrucțiuni de la frăția ta să-o scrie pe pergamant. Și ca să nu pară că mă împotrivesc poruncilor pe care le-ai dat, am așteptat până acum și ți-o voi trimite mai târziu, dacă aflu pe cineva în stare să vină până acolo.” Sf. Vasile cel Mare, „Epistola 231”, în *Sfântul Vasile cel Mare, Scrisori. Partea a treia: Despre Sfântul Duh. Corespondență (Epistole)*, Părinți și Scriitori Bisericești 12, traducere, introducere, note și indicii de Pr. Prof. Dr. Constantin Cornilescu, Pr. Prof. Dr. Teodor Bodogae, Ed. Institutul Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1988, p. 478).

<sup>16</sup> Sf. Vasile știe că această lucrare va ajuta la propășirea celor care urmăresc desăvârșirea vieții lor, deoarece desăvârșirea realizându-se prin cunoașterea învățăturii despre Dumnezeu, chiar dacă se focalizează pe examinarea expresiilor, ele determină adevărul despre Dumnezeu, respectiv, teologia: „Ἡ που δίκαιον, πάστις μὲν ἀποδοχῆς ἀξιοῦν, προάγειν δὲ εἰς τὸ πρόσω, συνεφαπτομένους αὐτῷ τῆς σπουδῆς, καὶ πάντα συνεκπονοῦντας, ἐπειγομένῳ πρὸς τὴν τελείωσιν. Τὸ γὰρ μὴ παρέργως ἀκούειν τῶν θεολογικῶν φωνῶν, ὅλλα πειρᾶσθαι τὸν ἐν ἐκάστῃ λέξει καὶ ἐν ἐκάστῃ συλλαβῇ κεκρυμμένον νοῦν ἔξιχνεύειν, οὐκ ἀργῶν εἰς εὐσέ βειαν, ὅλλα γνωριζόντων τὸν σκοπὸν τῆς κλήσεως ἡμῶν· ὅτι προκείται ἡμῖν ὄμοιωθῆναι Θεῷ, κατὰ τὸ δυνατὸν ἀνθρώπου φύσει. Όμοιώσις δέ, οὐκ ἄνευ γνῶσεως· ή δὲ γνῶσις, ἐκ διδαγμάτων. Λόγος δέ, διδασκαλίας ἀρχή· λόγου δὲ μέρη, συλλαβαὶ καὶ λέξεις. Ωστε οὐκ ἔξω σκοποῦ γέγονε τῶν συλλαβῶν ἡ ἔξετασις. [...] ὡς εἰ τὶς τῶν πρώτων στοιχείων ὡς σμικρῶν ὑπερίδοι, οὐδέποτε τῶν τελείων τῆς σοφίας ἐφάγεται.” (TOY EN

caracterului” lui.<sup>17</sup> Acesta este încurajat chiar să completeze lipsurile argumentării, însă cu o atitudine corectă:

Kai ταῦτα μὲν εἰς τοσοῦτον. Σοὶ δέ, εἰ μὲν ἀρκούντως ἔχει τὰ εἰρημένα, τοῦτο πέρας ἔστω τοῦ περὶ τούτων λόγου. Εἰ δὲ ἐλλιπῶς ἔχειν δόξει, φθόνος οὐδεῖς φιλοπόνως προσεδρεύοντα τῇ ζητήσει, δι’ ἐρωτήσεως ἀφιλονείκου προστιθέναι τῇ γνώσει. Δώσει γάρ ὁ Κύριος ἢ δι’ ἡμῶν, ἢ δι’ ἑτέρων, τῶν λειπόντων τὴν πλήρωσιν κατὰ τὴν ἐπιχορηγουμένην τοῖς ἀξίοις αὐτοῦ γνῶσιν ύπὸ τοῦ Πνεύματος.<sup>18</sup>

Într-un asemenea context, scopul acestei lucrări îl vizează pe cel care dorește să fie deschis cunoașterii. Sf. Vasile își definește lucrarea ca „o mare luptă pentru cuvinte mici”, „o dezbatere” care nu este o simplă informație, ci, dimpotrivă, folosul ei este „netrecător”.<sup>19</sup> În același timp, *autorul însuși* se vede căstigat în urma acestei dezbateri scrise. „Văzând că este vorba despre o mare luptă pentru cuvinte mici, nu evit truda”, afirmă Sf. Vasile, „în speranță că voi fi răsplătit. Sunt convins că această dezbatere va fi fructuoasă pentru mine...”<sup>20</sup> Contextul bătăliei pentru adevăr și pentru unitatea Bisericii pledă pentru o dezbatere cu argumente scrise cu cei care îl acuzau pe Sf. Vasile de Cezareea. De aceea scopul lucrării îl vizează și pe aceștia în mod special. Plecând de la originea controversei, Sf. Vasile afiră că:

Nu de mult, pe când mă rugam cu poporul, slăvind pe Dumnezeu–Tatăl în două feluri: când *cu* Fiul, împreună *cu* Duhul Sfânt, când *prin* Fiul *în* Duhul Sfânt, ne-au acuzat unii dintre cei de față că folosim cuvinte străine și, în același timp, contradictorii. Tu, mai ales pentru folosul acelora, — iar dacă boala lor este fără remediu, pentru a feri pe cei cu care întrețin relații — ai cerut să fie formulată clar învățătura despre sensul acestor expresii.<sup>21</sup>

Putem concluziona că, în conturarea scopului scrierii tratatului *Despre Sfântul Duh*, Sf. Vasile dorește să formuleze „clar învățătura despre sensul” expresiilor doxologice, însă, în același timp răspunde și necesității nu doar de a critica și anatemiza poziția eretică, ci și de a încerca să-i căștige la adevărul dogmatic legat de dumnezeirea Sfântului Duh.

---

ΑΓΙΟΙΣ ΠΑΤΡΟΣ ΗΜΩΝ ΒΑΣΙΛΕΙΟΥ, Αρχιεπισκόπου Καισαρείας Καππαδοκίας, ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΑΓΙΟΥ ΠΙΝΕΥΜΑΤΟΣ, πρὸς τὸν ἐν ἀγίοις Αμφιλόχιον ἐπίσκοπον Ἰκονίου, 1,2, P.G. 32,69B-C) „Este drept să dăm toată cinstea și să ajutăm să progreseze pe cei care împărtășesc zelul și toate nevoiințele celui care se îndreaptă spre desăvârșire. Pentru că faptul de a nu trece cu ușurință peste cuvintele cu conținut teologic și a încerca să găsească sensul ascuns al fiecărei expresii și al fiecărui cuvânt nu este însușirea oamenilor puțin evlavioși, ci acelora care cunosc scopul chemării noastre. Pentru că am fost chemați să ne asemănamă lui Dumnezeu pe căt este cu putință firii umane. Asemănarea, însă, nu se realizează fără cunoaștere, iar cunoașterea este imposibilă fără învățătură. Prințipiu, începutul oricărei învățături este discursul: părțile alcătuitoare ale discursului sunt cuvintele și expresiile. De aceea nu este fără sens examinarea expresiilor. [...] Dacă cineva va trece cu vederea noțiunile elementare, socotindu-le ca fără importanță, nu va ajunge niciodată la culmile înțelepciunii...” (Sf. Vasile cel Mare, *Despre Sfântul Duh*, pp. 17–18).

<sup>17</sup> Sf. Vasile cel Mare, *Despre Sfântul Duh*, pp. 17–18.

<sup>18</sup> „Acestea am avut de spus în legătură cu această temă. Dacă și se pare că sunt de ajuns, să punem capăt aici discuțiilor. Dacă și se pare că lipsește ceva, n-am să mă supăr dacă te vei deda cu sărg cercetări și prin întrebări, fără duh de ceartă, vei completa ceea ce trebuie cunoscut. Domnul va da, fie prin mine, fie prin alții, împlinirea celor ce lipsesc, prin cunoașterea pe care o dă Duhul celor vrednici de darurile Sale. Sf. Vasile cel Mare”, *Despre Sfântul Duh*, pp. 91–92.

<sup>19</sup> Sf. Vasile cel Mare, *Despre Sfântul Duh*, p. 18.

<sup>20</sup> Sf. Vasile cel Mare, *Despre Sfântul Duh*. p. 18.

<sup>21</sup> Sf. Vasile cel Mare, *Despre Sfântul Duh*, p. 18.

Dr. Lukas Vischer spune în acest sens că:

În acest text [tratatul *Despre Sfântul Duh*], afirmațiile privind pnevmatologia nu au forma unei reflecții teoretice, ci răspund mai curând la un fapt concret într-o situație și într-o direcție precisă. Ca episcop răspunzător de puritatea doctrinei și unității Bisericii, Sf. Vasile trebuia să răspundă la tendințele *homoiousiene* ale pnevmatomahilor. Se vede acest lucru în mod cu totul deosebit în răspunsul său, care prezintă o tensiune extraordinară între hotărârea și efortul său de mijlocire între mărturia publică, sau mărturisirea creștină (*kerygma*), și linia (*dogma*) credinței creștine; între cuvântarea necesară și tăcerea folositoare pentru nevoile cauzei (*oikonomia*).<sup>22</sup>

### 3. Utilizarea textelor nou-testamentare în argumentul tratatului „Despre Duhul Sfânt”

În tratatul *Despre Sfântul Duh*, Sf. Vasile a uzitat numeroase izvoare a căror origine e menționată atunci când este vorba de ideile eretice sau filozofice pe care le critică.<sup>23</sup> Izvoarele biblice constituie, pe de o parte, cea mai mare parte a materialelor folosite în alcătuirea tratatului. În acest sens, Pr. Prof. Ioan G. Coman, în articolul „Elementele demonstrației în tratatul «Despre Sfântul Duh» al Sfântului Vasile cel Mare”,<sup>24</sup> subliniază existența a trei izvoare principale: Sfânta Scriptură, Tradiția și izvoarele elenice.<sup>25</sup> În studiu de față ne vom opri doar asupra primului izvor: Sfânta Scriptură, și în mod special asupra Noului Testament.

Pr. Prof. Ioan G. Coman, subliniază că Sf. Vasile cel Mare apreciază variat folosirea textelor biblice în tratatul său.<sup>26</sup> De exemplu, Sf. Vasile afirmă că „am adus mărturii numai în treacăt”, apoi îl roagă pe episcopul Amfilohiu să-și ia sarcina ca să culeagă „pe-ndelete dovezile”.<sup>27</sup> Pe de altă parte, Sf. Vasile e conștient că argumentele biblice îi revoltă pe pnevmatomahii: „dacă ne vom referi la cele ce ne-a învățat Scriptura, fiecare din adversarii Duhului va vocifera cu violență și, astupându-și urechile, va apuca pietre și ceea ce va găsi la îndemână va arunca asupra noastră”.<sup>28</sup> Sf. Vasile vorbește despre Sfânta Scriptură ca formând baza Tradiției, deoarece Părinții și-au scos principiile din mărturiile biblice: „Desigur, nu socotim suficient faptul că acest adevară așa a fost formulat de tradiția părinților; știm însă că și aceia au luat drept ghid sensul Scripturii, scoțând principiile din mărturiile scripturale pe care vi le-am expus”.<sup>29</sup>

Cu privire la utilizarea textelor sacre în tratatul *Despre Sfântul Duh* de către Sf. Vasile, Ioan G. Coman conclude:

<sup>22</sup> Lukas Vischer, *Studii patristice în perspectivă ecumenică: Despre Sfântul Duh...*, pp. 520–529. Lukas Vischer, în teza sa de doctorat intitulată: *Basilius der Grosse. Untersuchungen zu einem Kirchenvater des vierten Jahrhunderts*, (Basel, 1953, p. 103), subliniază că „opera pastorală pe care, ca episcop, trebuia să o săvârșească s-a reflectat și în concepția teologică a Sf. Vasile”.

<sup>23</sup> De exemplu, Sf. Vasile afirmă: „[ereticii] folosesc un vechi sofism, inventat de Aetius”. Basilius Caesariensis, *De Spiritu Sancto* 2,4, PG 32.73A.

<sup>24</sup> Ioan G. Coman, „Elementele demonstrației în tratatul «Despre Sfântul Duh» al Sfântului Vasile cel Mare”, în *Studii Teologice* XVI (1964), nr. 5–6, pp. 275–302.

<sup>25</sup> Ioan G. Coman, „Elementele demonstrației în tratatul «Despre Sfântul Duh» al Sfântului Vasile cel Mare”, pp. 275–302 (294–297).

<sup>26</sup> Ioan G. Coman, „Elementele demonstrației în tratatul «Despre Sfântul Duh» al Sfântului Vasile cel Mare”, pp. 275–302 (294).

<sup>27</sup> Basilius Caesariensis, *De Spiritu Sancto* 6,15, PG 32.92C.

<sup>28</sup> Basilius Caesariensis, *De Spiritu Sancto* 21,52, PG 32.164A..

<sup>29</sup> Basilius Caesariensis, *De Spiritu Sancto* 7,16, PG 32.96A.

Sf. Vasile știe să întrebuițeze textele sacre în scopul precis care îl preocupa și pe care el nu-l uită niciodată. Construcțiile diferitelor prepoziții și conjuncții cu aceste texte sunt de o mare varietate. Nu toate textele din aceeași familie doctrinară sau dogmatică se pretează la această operație. Sf. Vasile alege din ele și nu folosește decât pe acelea care se potrivesc cel mai bine problemei sau detaliului în chestiune. Întrebuițarea variază după seriile de probleme de precizat și de lămurit. Textele invocate pentru iconomia Fiului sunt și mai numeroase și mai sigure decât aceleia pe care el le citează pentru același lucru, în cazul Sfântului Duh. Se cunoaște temeiul pe care Sf. Grigorie de Nazianz îl dă progresului pe etape al revelării Sfintei Treimi: Tatăl în Vechiul Testament, Fiul în Noul Testament și Sfântul Duh după aceea. Uneori sunt serii de texte citate în sprijinul unui singur text pentru a-l confirma și a-l întări. În anumite capitole (7, 9, 27, 30), texte-biblice lipsesc cu totul sau sunt puține; sunt capitole de filologie, de filozofie sau ocupându-se cu Tradiția.<sup>30</sup>

Textele și aluziile biblice sunt alese și folosite pentru combaterea teologiei ereticilor, fie a sensurilor greșite pe care aceștia le dau unor texte biblice. Ele constituie argumentul principal al lucrării, „care – se pare – urmărește pas cu pas o carte pnevmatomahă pe care el o combate, sau un plan bine organizat de Sf. Vasile, pe bază de documente eretice pe care le avea la îndemână”<sup>31</sup>.

Cu privire la folosirea Sfintei Scripturi, Ioan G. Coman menționează că Sf. Vasile „întrebuițează aproximativ 177 de citate biblice, dintre care 31 sunt împrumutate de la Sfântul Evanghelist Ioan, 22 din Psalmi, 22 din Epistola I către Corinteni, 14 din Epistola către Romani, 9 de la Isaia, 8 de la Sfântul Evanghelist Matei, 5 din Epistola II-a către Corinteni și Epistola către Galateni etc.”<sup>32</sup>.

Cu toate acestea, alcătuind o sinopsă a citatelor și aluziilor nou-testamentare din tratatul *Despre Sfântul Duh* (vezi Anexa 1), în lumina citatelor și aluziilor redate în patru lucrări de referință:

- a. Basilius Caesariensis, *Περὶ τοῦ Πνεύματος* (*Liber De Spiritu Sancto*), Patrologiae Graecae Tomus XXXII, J.-P. Migne, Paris, 1886, col. 67–218. (= PG 32.67–213)
- b. Philip Schaff (ed.), *The Nicene and Post-Nicene Fathers, Second Series Vol. VIII. Basil: Letters and Select Works*, Roman Catholic Edition, Christian Classics Ethereal Library, Grand Rapids, [T&T Clark, Edinburgh, 1895] 2003, pp. 1–50. [= NPNF (2) 8]
- c. Benoit Pruche, *Basile de Cesaree, Traité du Saint Esprit*, Sources chrétiennes 170, Editions du Cerf, Paris, 1946. (= SC 170)
- d. J. Allenbach, A. Benoit, D.A. Bertrand, A. Hanriot-Coustet, P. Maraval, A. Pautler, P. Prigent, M. Scopello (Equipe de Recherche Associée au Centre National de la Recherche Scientifique), *Biblia Patristica. Index Des Citations Et Allusions Bibliques Dans La Littérature Patristique – 5: Basile de Cesaree, Gregoire de Nazianze, Gregoire de Nyssse, Amphiloque d'Iconium*, Centre D'analyse Et De Documentation Patristiques, Editions du Centre National de la Recherche Scientifique, Paris, 1991, pp. 252–407. (= BP 5),

<sup>30</sup> Ioan G. Coman, „Elementele demonstrației în tratatul «Despre Sfântul Duh» al Sfântului Vasile cel Mare”, pp. 275–302 (295).

<sup>31</sup> Ioan G. Coman, „Elementele demonstrației în tratatul «Despre Sfântul Duh» al Sfântului Vasile cel Mare”, pp. 275–302 (294).

<sup>32</sup> Ioan G. Coman, „Elementele demonstrației în tratatul «Despre Sfântul Duh» al Sfântului Vasile cel Mare”, pp. 275–302 (294).

am ajuns la concluzia că lucrarea de cercetare în privința citatelor și aluziilor nou-testamentare folosite de Sf. Vasile cel Mare, în tratat, variază în abordările de specialitate, fapt care sugerează necesitatea aprofundării ei în continuare.

Din această clasificare putem observa că, în tratatul *De Spiritu Sancto*, Sf. Vasile citează și face aluzii la 420 texte nou-testamentare, din douăzeci și două de cărți ale Noului Testament:<sup>33</sup> *Evanghelia după Matei* (=38), *Evanghelia după Marcu* (=6), *Evanghelia după Luca* (=21), *Evanghelia după Ioan* (=72), *Faptele Apostolilor* (=22), *Romani* (=54), *1 Corinteni* (=58), *2 Corinteni* (=26), *Galateni* (=15), *Efeseni* (=19), *Filipeni* (=10), *Coloseni* (=18), *1 Tesalonicieni* (=6), *2 Tesalonicieni* (=4), *1 Timotei* (=12), *2 Timotei* (=6), *Tit* (=3), *Evrei* (=19), *1 Petru* (=6), *2 Petru* (=1), *1 Ioan* (=3) și *Apocalipsa* (=1).<sup>34</sup>

Ceea ce ne propunem, plecând de la aceste concluzii, este să ne apropiem de *Epistola către Coloseni* a Sf. Apostol Pavel pentru a observa modul în care Sf. Vasile cel Mare s-a raportat la această epistolă nou-testamentară în tratatul *De Spiritu Sancto*.

#### 4. „Epistola către Coloseni” în tratatul „Despre Duhul Sfânt”

Tratatul *Despre Sfântul Duh* nu oferă o teologie biblică nou-testamentară despre Duhul Sfânt plecând de la analiza textelor fiecărei cărți nou-testamentare spre problematica relației Sfântului Duh cu Tatăl și cu Fiul, ci este o demonstrație în care scopul este de „a revindica pentru Sfântul Duh egalitatea de cinstire cu Tatăl și cu Fiul”.<sup>35</sup> În principiu, cât și în practică, metoda teologică a Sf. Vasile în tratatul *Despre Sfântul Duh* este una exegetică. De aceea, abordarea noastră va urmări contextele în care Sf. Vasile s-a raportat la *Epistola către Coloseni*, respectiv modalitatea în care a citat textul sacru și l-a interpretat.

În primul capitol,<sup>36</sup> în care este explicitată originea controversei dogmatice, Sf. Vasile îi amintește episcopului Amfilohiu că acesta i-a cerut să cerceteze problema silabelor care au provocat controversa. Motivația unui răspuns pentru sufletul dornic „să caute adevărul” (τὴν ἀλήθειαν),<sup>37</sup> este de a-l ajuta să progresize pe cel care împărtășește zelul și toate nevoiile celui care se îndreaptă spre desăvârșire (πρὸς τὴν τελείωσιν).<sup>38</sup> Sf. Vasile face o aluzie la *Epistola către Coloseni* 1,28, unde iconomia lui Dumnezeu pentru Sf. Apostol Pavel este vestirea tainei – Hristos, nădejdea slavei, – la tot omul, pentru ca acesta să ajungă „desăvârșit întru Hristos” (τέλειον ἐν Χριστῷ). Sf. Vasile definește principiul care stă la baza chemării de a ne asemăna lui Dumnezeu (ὅτι πρόκειται ἡμῖν ὄμοιοθῆναι Θεῷ), în funcție de cunoaștere: „Ομοίωσις δέ, οὐκ ἄνευ γνώσεως”<sup>39</sup>, aspect regăsit și în expresia paulină din Col 3,10, unde omul „cel nou, spre cunoaștere (εἰς ἐπίγνωσιν) se reînnoiește după chipul Celui ce l-a zidit”.

<sup>33</sup> Sf. Vasile cel Mare nu citează în tratatul *De Spiritu Sancto* din cinci cărți ale Noului Testament: *Filimon*, *Iacob*, 2–3 *Ioan*, și *Iuda*.

<sup>34</sup> Pe de altă parte, analizând frecvența citatelor și aluziilor din cărțile nou-testamentare, observăm că Sf. Vasile a folosit cu precădere cărțile care conțin o teologie biblică despre Duhul Sfânt: *Evanghelia după Ioan*, *1 Corinteni*, *Romani*, *Evanghelia după Matei*, *2 Corinteni*, *Evanghelia după Luca*, *Faptele Apostolilor*.

<sup>35</sup> Benoit Pruche, „Autour du traité sur le Saint-Esprit de Saint Basile de Césarée”, în *Recherche de Science Religieuse*, LII, 1964, p. 204–232.

<sup>36</sup> „Προοίμιον ἐν ᾧ ὅτι ἀναγκαῖαι αἱ περὶ τῶν μικροτάτων μερῶν τῆς θεολογίας ἔρευναι”, Basilius Caesariensis, *De Spiritu Sancto* 1,1–3, PG 32,68–72.

<sup>37</sup> Basilius Caesariensis, *De Spiritu Sancto* 1,1, PG 32,69B.

<sup>38</sup> Basilius Caesariensis, *De Spiritu Sancto* 1,2, PG 32,69C.

<sup>39</sup> Basilius Caesariensis, *De Spiritu Sancto* 1,2, PG 32,69D.

Preocuparea față de întrebările episcopului Amfilohiu se regăsește în ceea ce face Apostolul Pavel pentru împlinirea dezideratului propus: „pe tot omul învățându-l întru toată înțelepciunea” (Col 1,28). Dacă Apostolul Pavel înțelege această osteneală ca o luptă (άγωνιζόμενος) potrivit lucrării lui Dumnezeu (Col 1,29), Sf. Vasile înțelege rolul său, în întreg contextul controversei dogmatice, ca fiind, de asemenea, „o luptă” (άγώνισμα).<sup>40</sup>

După ce Sf. Vasile survolează premisele și implicațiile teologiei acuzatorilor săi, în capitoile II – IV din tratatul *Despre Sfântul Duh*, în capitolul al V-lea<sup>41</sup> demonstrează, prin argumentul contrariului, că prepozițiile folosite de Scripturi în cazul Tatălui, Fiului și Duhului Sfânt sunt folosite în mod egal atât pentru Tatăl, cât și pentru Fiul și pentru Duhul Sfânt.

În acest context, Sf. Vasile folosește pentru Scripturi și expresia „cuvântul adevărului”, încadrând „τῇ Γραφῇ” cu „τῆς ἀληθείας λόγον”, respectiv „τῆς ἀληθείας λόγος”<sup>42</sup>. Această definiție o întâlnim și în Col 1,5, unde Apostolul Pavel identifică Evanghelia (τὸν εὐαγγελίου) cu același sens: „τῷ λόγῳ τῆς ἀληθείας”.

Această modalitate de încadra o expresie cu alte două, în vederea explicării ei, o întâlnim și în următorul capitol, când Sf. Vasile, folosind termenul general de „Apostolul” (ὁ ἀπόστολος), îl identifică pe acesta cu „fericul Pavel” (ὁ μακάριος Παῦλος).<sup>43</sup> Aspectul este important deoarece în explicația imediat următoare, legată de expresia „ἐξ αὐτοῦ”, sunt date două citate din *Efeseni* 4,15–16 și *Efeseni* 1,22 care încadrează un citat din *Coloseni* 2,19. Sf. Vasile precizează și autorul acestor două epistole prin identificarea lui cu „ὁ ἀπόστολος”. În acest sens, tratatul *Despre Sfântul Duh* devine un argument important pentru paternitatea paulină a *Epistolelor către Coloseni și Efeseni*.

Importanța citatului din Col 2,19, folosit de Sf. Vasile, este dată și de menționarea problemei destinatarilor cărora Apostolul le-a scris epistola „πρὸς Κολασσαῖς”.<sup>44</sup> Sf. Vasile îi identifică pe cei din Colose ca necunoscuându-L pe [Fiul] Unul-Născut: „πρὸς τὸν οὐκ ἔχοντας τὸν Μονογενὸν τὴν γνῶσιν”.<sup>45</sup> Deși este surprinzătoare identificarea Fiului cu toύ Monogenoύs în contextul problemei din Colose,<sup>46</sup> observăm că Sf. Vasile are o predilecție pentru această expresie atunci când se referă la Fiul în tratatul *Despre Duhul Sfânt*.<sup>47</sup>

Redarea textului din Col 2,19 (κρατῶν τὴν κεφαλήν, ἐξ οὗ πᾶν τὸ σῶμα, δὺν τῶν ἀφῶν καὶ συνδέσμων ἐπιχορηγούμενον, αὐξεῖ τὴν αὐξῆσιν τού Θεοῦ) are rolul de a sublinia pre-

<sup>40</sup> Basilius Caesariensis, *De Spiritu Sancto* 1,2, PG 32,72C.

<sup>41</sup> „Οτι και ἐπὶ Πατρὸς λέγεται τὸ δι' οῦ, και ἐπὶ Υἱοῦ τὸ ἐξ οὗ, και ἐπὶ Πνεύματος”, Basilius Caesariensis, *De Spiritu Sancto* 5,7–12, PG 32,77–85.

<sup>42</sup> Basilius Caesariensis, *De Spiritu Sancto* 4,6, PG 32,77A-B.

<sup>43</sup> Basilius Caesariensis, *De Spiritu Sancto* 5,7, PG 32,80 A-B.

<sup>44</sup> Titlul epistolei, πρὸς Κολασσαῖς este identic cu cel întâlnit în manuscrisul P46. Aceeași formă o găsim subscrisă în § B\* C 33 339 466 1908. Vezi detalii în *Novum Testamentum Graece*, 27 revideerte Auflage, 8th rev. and exp. printing, ed. Barbara et Kurt Aland, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 2001, p. 531; Bruce M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, Second Edition. A Companion Volume to the United Bible Societies' Greek New Testament (Fourth Revised Edition), Deutsche Bibelgesellschaft/German Bible Society, Stuttgart, 1994, p. 560; *Novum Testamentum Graece*, ad antiquissimos testes denuo recensuit – apparatum criticum omni studio perfectum – apposuit commentatorem isagogicam – praetexuit constantinus tischendorf, C.V. Tischendorf, C.R. Gregory & E. Abbot (ed.), Giesecke & Devrient, 2003, vol. 2, p. 726. Cu toate acestea, în edițiile moderne NA27, UBS4 și NA28, titlul *Epistolei către Coloseni* apare sub forma ΠΡΟΣ ΚΟΛΟΣΣΑΙΣ.

<sup>45</sup> Basilius Caesariensis, *De Spiritu Sancto* 5,9, PG 32,81D.

<sup>46</sup> Apostolul Pavel folosește în Col 1,15.18 expresia „πρωτότοκος”.

<sup>47</sup> „τὸν Μονογενόν”, Basilius Caesariensis, *De Spiritu Sancto* 5,9; de două ori în 6,15; 7,16; 8,19; 18,46; de două ori în 18,47; 19,50; 25,58; 29,73. „ώς Μονογενός παρὰ Πατρός” [Ioan 1,14] în 6,15; „Ο μονογενής Θεός” [Ioan 1,18] în 6,15; 8,19. „δι μονογενής Υἱός” 11,27; 18,44.

zență expresiei „εξ οὗ” referitoare la Hristos, contribuind la argumentul că această expresie nu se folosește doar pentru Tatăl, ci și pentru Fiul și, în egală măsură, pentru Duhul Sfânt. Cu toate că sublinierea expresiei „εξ οὗ” este definitorie, cercetătorii nu au remarcat până acum, în studiile de specialitate, lipsa unei expresii din Col 2,19: „καὶ συμβιβάζόμενον”,<sup>48</sup> deși Sf. Vasile o redă în citarea, din imediata apropiere, din textul Ef 4,15–16.<sup>49</sup>

Pentru a demonstra că expresia „δι’ οὐ” este folosită atât pentru Fiul, cât și pentru Duhul Sfânt, Sf. Vasile începe argumentul prin aplicarea acesteia Tatălui. O dovadă scripturistică, în acest sens, este textul: „Παῦλος ἀπόστολος Ἰησοῦ Χριστοῦ διὰ θελήματος Θεοῦ”.<sup>50</sup> Deși întreaga expresie cu forma „Χριστοῦ Ἰησοῦ” se regăsește în textele din 2 Co 1,1; Ef 1,1; Col 1,1 și 2 Tim 1,1, citatul la care face referire Sf. Vasile se găsește în două din principalele codexuri, Sinaiticus și Alexandrinus, în Ef 1,1.<sup>51</sup> Există aceeași variantă și pentru textul din Col 1,1, însă este mai târzie.<sup>52</sup> Argumentul Sf. Vasile rămâne același în ambele situații subliniate de critica textuală: expresia „δι’ οὐ” este folosită de Apostolul Pavel și în cazul Tatălui.<sup>53</sup>

În capitolele VI–VIII ale tratatului, Sf. Vasile se focalizează asupra problemelor susținute de eretici: „Fiul nu [trebuie cinstiț] cu Tatăl (μετὰ Πατέρος), ci după Tatăl (μετὰ τὸν Πατέρα); Tatălui I se cuvine mărire *prin El* (δι’ αὐτοῦ) [Fiul], și nu *cu El* (μετ’ αὐτοῦ). Nici Duhul nu trebuie pus cu Tatăl și cu Fiul (σὺν τῷ Πατρί καὶ τῷ Υἱῷ), ci sub Fiul și sub Tatăl (ύπὸ τὸν Υἱὸν καὶ τὸν Πατέρα), nu pe același plan (συντεταγμένον), ci subordonat (ύποτεταγμένον), nici connumărat (συναριθμούμενον), ci subnumărat (ύπαριθμούμενον)”.<sup>54</sup>

Unul dintre contra-argumentele aduse de Sf. Vasile acestor raționamente este cel din textele „Κάθου ἐκ δεξιῶν μου” [Ps 109,1], și „Ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τῆς μεγαλο σύνης τοῦ Θεοῦ” [Evr 1,3].<sup>55</sup> În analiza expresiei „de-a dreapta, din cele două texte, se folosește permanent prezentul, ceea ce sugerează legătura cu textul din Col 3,1 – „ὁ Χριστός ἔστιν ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ καθήμενος”. Concluzia Sf. Vasile este că expresia indică un raport de egalitate („τὴν πρὸς τὸ ἵσον σχέσιν”) între Tatăl și Fiul,<sup>56</sup> de același tron și de aceeași cinstă („τὸν σύνθρονον καὶ ὁμότιμον”) a Fiului cu Tatăl.<sup>57</sup> O dovadă în acest sens este și afirmația

<sup>48</sup> Lipsa expresiei în manuscrisul P46 se datorează perimării foii 92 recto. Vezi detalii la P.W. Comfort & D.P. Barrett, *The Text of the Earliest New Testament Greek Manuscripts. A Corrected, Enlarged Edition of The complete text of the Earliest New Testament Manuscripts*, Tyndale House, Wheaton, Ill., 2001, pp. 327–333.

<sup>49</sup> Expressia „καὶ συμβιβάζόμενον” este comună doar celor două versete din întreg Noul Testament: Col 2,19 și Ef 4,16.

<sup>50</sup> Basilius Caesariensis, *De Spiritu Sancto* 5,10, PG 32,84C.

<sup>51</sup> Vezi NA27, p. 503.

<sup>52</sup> Vezi detalii la *Novum Testamentum Graece*, vol. 2, p. 726.

<sup>53</sup> DSS 5,8(19) = PG 32,81C: „Καὶ οὕτω γε κάκείνως ὄμότιμοι ἀλλήλαις ἀναφανήσονται, ἐφ’ ἑνὸς προσώπου καὶ τοῦ αὐτοῦ τεταγμέναι”. Textul se referă la valoarea pe care o au expresiile „δι’ οὐ” și „εξ οὗ”. Așa cum expresiile „εξ αὐτοῦ”, „δι’ αὐτοῦ” și „εἰς αὐτόν” îi sunt atribuite lui Dumnezeu-Tatăl, fără ca ele să exprime aspectul umilitor de inferioritate, tot așa, ambele expresii, „δι’ οὐ” și „εξ οὗ”, au aceeași valoare deoarece sunt raportate în egală măsură la una și aceeași persoană. În SC 17, nota 1, pp. 278–279 se specifică: „Homotimie des prépositions et donc homotimie des personnes auxquelles elles se trouvent liées. C'est une voie d'accès au consubstantiel nicéen dans l'esprit de saint Basile”.

<sup>54</sup> Basilius Caesariensis, *De Spiritu Sancto* 6,13, PG 32,88B-C.

<sup>55</sup> Basilius Caesariensis, *De Spiritu Sancto* 6,15, PG 32,89C.

<sup>56</sup> Basilius Caesariensis, *De Spiritu Sancto* 6,15, PG 32,89D.

<sup>57</sup> Sf. Vasile consideră că „a sta sugerează neschimbabilitatea firii”, iar „locul din dreapta indică egalitatea de cinstire (τὴν δεξιῶν δὲ χώραν δηλοῦν τὸ τῆς ἀξίας ὁμότιμον)”. Basilius Caesariensis, *De Spiritu Sancto* 6,15, PG 32,93,B.

din Col 1,15: „εἰκὼν τοῦ Θεοῦ τοῦ ἀοράτου”, accentuând egalitatea („όμότιμον”) slavei Fiului cu a Tatălui,<sup>58</sup> întregul argument al tratatului construindu-se pe acest concept.<sup>59</sup> Egalitatea de cinstire dintre Tatăl și Fiul devine astfel premiza pentru egalitatea de cinstire a Duhului împreună cu Tatăl și cu Fiul.

Sf. Vasile, subliniind faptul că voința Tatălui nu este separată de puterea desăvârșită a Fiului,<sup>60</sup> interpretează textul din Col 1,12 – „εἰς τὴν μερίδα τοῦ κλήρου τῶν ὄγιων ἐν τῷ φωτὶ” – în sensul iconomiei Fiului („Yioῦ oīkōnomiān”), în care purtarea de grija față de creația Sa e conformă voinței Tatălui. De aceea, textul din Col 1,16–17 e citat de două ori pentru a sublinia pe de-o parte, că Dumnezeu Unul-Născut le ține împreună pe cele create,<sup>61</sup> iar pe de alta, că El împlineste în mod constructiv voia Tatălui.<sup>62</sup> În acest context, Sf. Vasile amintește textul din Col 2,3 unde se afirmă că în Fiul sunt ascunse toate visterile înțelepciunii și ale cunoașterii („ἐν ᾧ πάντες οἱ θησαυροὶ τῆς σοφίας καὶ τῆς γνώσεως ἀπόκρυφοι”),<sup>63</sup> din această pricină faptul de a crea prin Fiul nefăcând imperfectă lucrarea creațoare a Tatălui.<sup>64</sup>

În capitolul IX, Sf. Vasile începe examinarea sensurilor denumirilor Sfântului Duh. Deși, în contextul exegizei contemporane, *Epistolei către Coloseni* i se respinge paternitatea paulină de către o parte semnificativă a bibliștilor,<sup>65</sup> unul din motive fiind „lipsa aproape completă a referințelor la Duhul Sfânt”,<sup>66</sup> totuși, în abordarea Sf. Vasile, argumentele referitoare la divinitatea Sfântului Duh se regăsesc și în *Coloseni*. Astfel, unirea intimă a Duhului cu sufletul constă în abținerea de la păcate și revenirea la frumusețea care reflectă „vechiul chip împărătesc”. Prezența Duhului îi va arăta acestuia icoana/chipul Celui nevăzut („δεῖξει σοι ἐν ἑαυτῷ τὴν εἰκόνα τοῦ ἀοράτου”).<sup>67</sup> Observăm că Sf. Vasile înțelege lucrarea Duhului Sfânt ca exprimându-se în termenii îmbrăcării cu omul cel nou, „care spre cunoaștere se reînnoiește după chipul Celui ce l-a zidit” (Col 3,10).

<sup>58</sup> Basilius Caesariensis, *De Spiritu Sancto* 6,15, PG 32,92B.

<sup>59</sup> Gregorius Nazianzenus, *Funebris oratio in laudem Basiliū Magni Caesareae in Cappadocia epis copi – ΕΙΣ ΤΟΝ ΜΕΓΑΝ ΒΑΣΙΛΕΙΟΝ ΕΠΙΣΚΟΠΟΝ ΚΑΙΣΑΡΕΙΑΣ ΚΑΠΠΑΔΟΚΙΑΣ ΕΠΙΤΑΦΙΟΣ*: „Ἐπεὶ ὅτι γε παντὸς μᾶλλον ἦδει τὸ Πνεῦμα Θεόν, δῆλον μὲν ἔξ ὧν καὶ δημοσίᾳ τοῦτο πολλάκις ἐκή ρυζεν, εἴ ποτε καιρός ἦν καὶ ιδίᾳ τοῖς ἐρωτῶσι προθύμως ἀνωμολόγησε: σαφέστερον δὲ πεποίηκεν ἐν τοῖς πρὸς ἔμε λόγοις, πρὸς δὲ οὐδὲν ἀπόρρητον ἦν αὐτῷ περὶ τούτων κοι νολογουμένῳ μηδὲ ἀπλῶς τοῦτο ἀποφηνάμενος, ἀλλ' ὃ μηδέπω πρότερον πολλάκις πεποίηκεν, ἐπαρασάμενος ἑαυτῷ τὸ φρικωδέστατον, αὐτοῦ τοῦ Πνεύματος ἐκπεσεῖν, εἰ μὴ σέβοι τὸ Πνεῦμα μετὰ Πατρὸς καὶ Υἱοῦ, ὡς ὁμοούσιον καὶ ὁμότιμον.” PG 43,69.1.

<sup>60</sup> Basilius Caesariensis, *De Spiritu Sancto* 8,18, PG 32,100.

<sup>61</sup> Basilius Caesariensis, *De Spiritu Sancto* 8,19, PG 32,101.

<sup>62</sup> Basilius Caesariensis, *De Spiritu Sancto* 8,19, PG 32,104.

<sup>63</sup> Basilius Caesariensis, *De Spiritu Sancto* 8,20, PG 32,104D. În versiunea *Epistolei către Coloseni* folosită de Sf. Vasile cel Mare, articolul singular feminin genitiv τῆς precede substantivul γνῶσις. Prezența articolului este familiară în codexul Sinaiticus, printre-o corecție făcută de un corector. Vezi NA27, p. 526. În același citat se observă lipsa verbului indicativ εἰστιν, care în manuscrisele cunoscute este prezent între ὃ și πάντες.

<sup>64</sup> Basilius Caesariensis, *De Spiritu Sancto* 8,21, PG 32,105D.

<sup>65</sup> Raymond Edward Brown, *An Introduction to the New Testament*, Doubleday, New York, 1997, p. 610: în prezent aproape 60 de procente dintre bibliști consideră că Apostolul Pavel nu a scris Epistola [către Coloseni].

<sup>66</sup> Vezi detalii în acest sens la E. Schweitzer, *The Letter to the Colossians. A Commentary*, Augsburg Publishing House, Mineapolis, 1982, pp. 17,38–39; E.D. Freed, *The New Testament: A Critical Introduction*, ed a 2-a, Wadsworth Publishing, Belmont, 1986, p. 305. Detalii despre combaterea acestei opinii, vezi la G. Fee, *God's Empowering Presence. The Holy Spirit in the Letters of Paul*, Hendrickson Publishers, Peabody, Massachusetts, 1994, pp. 636–657.

<sup>67</sup> Basilius Caesariensis, *De Spiritu Sancto* 9,23, PG 32,109B.

În capitolul X al tratatului, Sfântul Vasile observă controversa ca având un scop foarte bine conturat: „atacarea credinței”, și prin aceasta, „scopul comun al tuturor dușmanilor învățăturii celei sănătoase” este distrugerea temeliei dreptei credințe și a tradiției apostolice („τὴν ἀποστολικὴν παράδοσιν”).<sup>68</sup> Mențiunarea tradiției apostolice o întâlnim și în capitolul VII al tratatului: „τὸν πατέρων ἡ παράδοσις”,<sup>69</sup> context în care Sf. Vasile conclude cu ideea că Părinții au formulat principiile lor luând drept ghid sensul Scripturii. Concluzia lor este definită în termenii unei aluzii la texte din Col 1,15 și 2 Cor 4,4: „strălucirea [slavei] este concepută împreună cu slava, imaginea cu prototipul și Fiul totdeauna cu Tatăl (Τὸ γὰρ ἀπαύγασμα μετὰ τῆς δόξης νοεῖται· καὶ ἡ εἰκὼν μετὰ τοῦ ἀρχετύπου· καὶ ὁ Υἱὸς πάντως σὺν τῷ Πατρὶ).”<sup>70</sup> În capitolul X însă, tradiția apostolică este definită ca fiind „regula învățăturii pe care am primit-o (ὸν παρελάβομεν „τύπον διδαχῆς”).<sup>71</sup> Deși expresia ascultării de regula învățăturii o întâlnim la Sf. Apostol Pavel în *Epistola către Romani* 6,17 („din inimă ați ascultat de regula învățăturii căreia i-ați fost încredințat” – „ἐκ καρδίας εἰς ὃν παρεδόθητε τύπον διδαχῆς”), ea este o aluzie și la textul din Col 2,6 („aşa cum L-ați primit pe Hristos Iisus Domnul – „παρελάβετε τὸν Χριστὸν Ἰησοῦν τὸν κύριον”), verbul „παραλαμβάνω” având în acest context sensul de primire a tradiției apostolice.<sup>72</sup>

Primirea tradiției apostolice, care conduce la lumină și dăruiește cunoașterea lui Dumnezeu,<sup>73</sup> este identificată și cu „mărturisirea (όμολογίαν)” făcută în taina botezului. Nepăstrarea acestei mărturisiri și neträirea în lumina ei duce la înstrăinarea față de promisiunile făcute lui Dumnezeu și la contracicerea proprietății „iscălituri” („τῷ ιδίῳ χειρογράφῳ μαχόμενος”) pe care a depus-o la botez.<sup>74</sup> Folosirea de către Sf. Vasile a termenului „χειρόγραφον”, întâlnit o singură dată în Noul Testament în Col 2,14, tot în contextul tainei botezului,<sup>75</sup> dovedește familiarizarea cu argumentul Apostolului Pavel din *Coloseni* în tratatul *Despre Duhul Sfânt*.

<sup>68</sup> Basilius Caesariensis, *De Spiritu Sancto* 10,25, PG 32.112C.

<sup>69</sup> Basilius Caesariensis, *De Spiritu Sancto* 7,16, PG 32.96B.

<sup>70</sup> Basilius Caesariensis, *De Spiritu Sancto* 7,16, p. 31, PG 32.96B.

<sup>71</sup> Basilius Caesariensis, *De Spiritu Sancto* 10,26, PG 32.113A.

<sup>72</sup> Verbul παραλαμβάνω este termenul tehnic care definește actul primirii unei tradiții, – sens preluat din iudaism –, alegerea acestui verb în contextul din Col 2,6–8 fiind semnificativă: Col 2,6–8 urmează secțiunii dedicate slujirii Sf. Apostol Pavel (Col 1,24 – 2,5), care afirmă autoritatea de la căre creștinii din Colose și-au primit tradiția. Conținutul acestei tradiții apostolice este Iisus Hristos Domnul, în contrast cu tradiția umană a oponenților lor (2,8). Vezi detalii la F.F. Bruce, *The Epistles to the Colossians, to Philemon, and to the Ephesians*, NICNT, Eerdmans, Grand Rapids, 1984, pp. 226; E. Lohse, *Colossians and Philemon*, Hermeneia; Philadelphia: Fortress, 1971, p. 93, n.1; James D.G. Dunn, *The Epistle to the Colossians and to Philemon. A Commentary on the Greek Text*, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids, Michigan and The Paternoster Press Lt., Carlisle, Cumbria, England, 1996, p. 126; David Lincicum, *Paul and the Early Jewish Encounter with Deuteronomy*, WUNT 2.284, Mohr Siebeck, Tübingen, 2010, pp. 48–59; J. Neusner, J., *The Mishnah: A New Translation*, Yale University Press, New Haven, CT, 1988, pp. 672–675; Herbert Danby, *The Mishnah: Translated from the Hebrew with Introduction and Brief Explanatory Notes*, Oxford University Press, Oxford, 1933, p. 446, n. 5; Elizabeth Shanks Alexander, *Transmitting Mishnah: The Shaping Influence of Oral Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge, 2006, p. 13.

<sup>73</sup> Basilius Caesariensis, *De Spiritu Sancto* 10,26, PG 32.113C.

<sup>74</sup> Basilius Caesariensis, *De Spiritu Sancto* 10,26, PG 32.113B.

<sup>75</sup> În *Epistola către Coloseni*, χειρόγραφοv este înțeles în sensul de zapisul, înregistrarea datorilor noastre, care era împotriva noastră, iar Sf. Vasile folosește sensul lui general pentru angajament, legământ, obligație. „Numele catehumenilor erau înregisterate, iar Lepădările și Mărturisirea Credinței (*Interrogationes et Responsa*; ἐπερωτήσεις καὶ ἀποκρίσεις) erau semnate”. Vezi *NPNF* (2) 8, p. 156, n. 938.

Dorința Sf. Vasile, în încheierea capitolului X, este de a-și păstra această mărturisire și credință nealterate „în ziua lui Hristos – „εἰς ἡμέραν Χριστοῦ” – referință clară la arătarea lui Hristos și arătarea credincioșilor cu El în slavă, pe care le identificăm în Col 3,4.<sup>76</sup>

Capitolul XIV, în contextul reprezentărilor tipice („ἐν οἷς καὶ τὰ περὶ τύπων”), Sf. Vasile face o referire la Col 3,5 („Νεκρώσατε οὖν τὰ μέλην”) prin interpretarea sensului norului pustiei, amintit de Apostolul Pavel și în 1 Cor 10,1–4, definindu-l ca o umbră a darului Duhului Sfânt care stinge flacăra patimilor „prin omorârea mădularelor” – „διὰ τῆς νεκρώσεως τῶν μελῶν”.<sup>77</sup> Tipologia nu este pentru Sf. Vasile un prilej de denigrare a întregii economii – aşa cum este pentru opozanții săi –, ci, dimpotrivă, o subliniere a deosebirii dintre umbră („σκιᾶς”) și imaginea care există în realitate. Comparația o regăsim în Col 2,17, unde prescripțiile legii referitoare la mâncare, băutură, sărbători, luna nouă sau sabate (Col 2,16) sunt definite ca „o umbră (σκιὰ) a celor viitoare”.<sup>78</sup>

Referința la dezbrăcarea de omul cel vechi („ἀπεδύσαντο τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον”) și înbrăcarea în cel nou („ἐνεδύσαντο τὸν νέον”), reînnoit spre cunoștință după chipul Celui care l-a creat (τὸν ἀνακαίνουμενον εἰς ἐπίγνωσιν κατ’ εἰκόνα τοῦ κτίσαντος αὐτὸν),<sup>79</sup> este o citare a textului din Col 3,9–10: „ἀπεκδύσαμενοι τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον [...] καὶ ἐνδύσαμενοι τὸν νέον τὸν ἀνακαίνουμενον εἰς ἐπίγνωσιν κατ’ εἰκόνα τοῦ κτίσαντος αὐτὸν”.

În capitolul XV, referindu-se la acutl botezului, Sf. Vasile afirmă că, imitând prin botez îngroparea lui Hristos, credincioșii se coboară la iad deoarece atunci când trupurile celor care se botează sunt îngropate în apă, are loc, în mod simbolic lepădarea de faptele trupului. Argumentul biblic este dat din Col 2,11–12: „Περιετμήθητε περιτομῇ ἀχειροπούμτῳ, ἐν τῇ ἀπεκδύσει τοῦ σώματος<sup>80</sup> τῆς σαρκός, ἐν τῇ περιτομῇ τοῦ Χριστοῦ, συνταφέντες αὐτῷ ἐν τῷ βαπτίσματι”.<sup>81</sup>

Capitolul XVI accentuează că Duhul Sfânt participă la orice acțiune a Tatălui și a Fiului: atât la crearea lumii spirituale, cât și la mântuirea oamenilor și la judecata viitoare. În contextul creării lumii spirituale, Sf. Vasile face referință la textul din Col 1,16: „ἐν ᾧ ἐκτίσθη τὰ πάντα, εἴτε ὄρατά, εἴτε ἀόρατά, εἴτε ἀρχαῖ, εἴτε ἔξουσίαι, εἴτε δυνάμεις, εἴτε θρόνοι”.<sup>82</sup> Se pare că textul este reprobus din memorie, deoarece după „τὰ πάντα” este eludată fraza „ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ τῆς γῆς”, locul cuvântului „θρόνοι” din secvența „εἴτε θρόνοι εἴτε κυριότητες εἴτε ἀρχαῖ εἴτε ἔξουσίαι” (Col 1,16) devine ultimul, iar cuvântul „δυνάμεις” îl înlocuiește pe „κυριότητες”, fiind așezat după „ἔξουσίαι” și înaintea lui „θρόνοι”. Secvența corectă a textului din Col 1,16 este reluată de Sf. Vasile în argumentul din același capitol, afirmând că tronurile, domniile, începătoriile și puterile văd continuu față Tatălui din ceruri,

<sup>76</sup> Basilius Caesariensis, *De Spiritu Sancto* 10,26, PG 32.113D.

<sup>77</sup> Basilius Caesariensis, *De Spiritu Sancto* 14,31, PG 32.124B.

<sup>78</sup> Basilius Caesariensis, *De Spiritu Sancto* 14,32, PG 32.124D; 14,33, PG 32.125A.

<sup>79</sup> Basilius Caesariensis, *De Spiritu Sancto* 14,32, PG 32.125A.

<sup>80</sup> Menționăm că expresia „τοῦ σώματος” este omisă din manuscrisul din sec. XI (μ) aflat în Biblioteca Sfântului Sinod din Moscova și manuscrisul din sec. XII (V) aflat în Biblioteca din Viena. Vezi Saint Basil the Great, Bishop of Caesarea in Cappadocia, *On the Holy Spirit, written to Amphilochius, Bishop of Iconium, against the Pneumatomachi*, A revised text with notes and introduction by Charles Francis Harding Johnston, p. 74, n. 7.

<sup>81</sup> Saint Basil the Great, Bishop of Caesarea in Cappadocia, *On the Holy Spirit, written to Amphilochius, Bishop of Iconium, against the Pneumatomachi*, A revised text with notes and introduction by Charles Francis Harding Johnston, p. 74, n. 8, consemnează prezența variantei „βαπτισμῷ” în manuscrisul din sec. XI (μ) aflat în Biblioteca Sfântului Sinod din Moscova. Vezi detalii la p. lxxii. Pentru diferența între „βάπτισμα” și „βαπτισμός”, vezi J. Ysebaert, *Greek Baptismal Terminology. Its Origins and Early Development*, Graecitas Christianorum Primaeva, Dekker & Van de Vegt N.V., Nijmegen, 1962, pp. 51–52.

<sup>82</sup> Basilius Caesariensis, *De Spiritu Sancto* 16,38, PG 32.136D.

această contemplare realizându-se cu ajutorul Duhului Sfânt: „Θρόνοι δὲ καὶ κυριότητες, καὶ ἄρχαι καὶ ἔξουσίαι”.<sup>83</sup>

În capitolul XVIII, Sf. Vasile amintește că, fiind ajutați de puterea Duhului, contemplăm frumusețea chipului lui Dumnezeu Celui nevăzut („τῷ κάλλει τῆς τοῦ Θεοῦ τοῦ ἀοράτου εἰκόνος ἐναπενίζομεν”),<sup>84</sup> referință clară la textul din Col 1,15. Această putere de a contempla Chipul este dată de Duhul Sfânt celor ce iubesc adevărul, arătându-le cunoașterea Chipului nu din afara, ci în El: „ἀύτοῦ που πάρεστιν ἀχωρίστως τὸ τῆς γνώσεως Πνεῦμα, τὴν ἐποπτικὴν τῆς εἰκόνος δύναμιν ἐν ἑαυτῷ παρεχόμενον τοῖς τῆς ἀληθείας φιλοθεάμοσιν, οὐκ ἔξωθεν τὴν δεῖξιν ποιούμενον, ἀλλ᾽ ἐν ἑαυτῷ εἰσάγον πρὸς τὴν ἐπίγνωσιν”.<sup>85</sup> Ideea este reluată în capitolul XXVI, unde cel condus de Duhul lui Dumnezeu, nu mai trăiește după trup, ci devine al lui Dumnezeu și se face asemenea chipului Fiului lui Dumnezeu (σύμμορφος τῆς εἰκόνος τοῦ Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ γενόμενος), numindu-se duhovnicesc.<sup>86</sup> Capitolul se încheie cu o comparație între aplicabilitatea textului din Col 1,15 și iluminarea pe care o face Duhul Sfânt: „Ἀδορᾶντες τὸν θεόν μας τὸν Ιησούν, ἡμεῖς τὸν θεόν μας τὸν Ιησούν, ἀδορῶμεν τὸν θεόν μας τὸν Ιησούν”.

În capitolul XIX, contra-argumentând ideea că Duhul este inferior față de Dumnezeu, după vrednicie, Sf. Vasile se folosește de realitatea mijlocirii arhierești a Mântuitorului, aducând un argument din Rom 8,34: „τοῦ Μονογενοῦς, ὅτι ἐστίν ἐν δεξιᾷ τοῦ Θεοῦ καὶ ἐντυγχάνει ὑπὲρ ἡμῶν”<sup>88</sup> Argumentul legat de sederea lui Hristos de-a dreapta lui Dumnezeu este identic cu cel din Col 3,2: „ὁ Χριστός ἐστιν ἐν δεξιᾷ τοῦ Θεοῦ”.

În capitolul XXV, Sf. Vasile demonstrează că sensul conjuncției „καὶ” se regăsește în sensul prepoziției „σύν”. Unul din exemplele folosite este cel subliniat de *Epistola către Coloseni* 4,7–9, referitor la cei prin care Apostolul Pavel trimite epistola Bisericii din Colose: „Τύχικος [...] σὺν Ὄντσιμῳ”. Forma pe care o redă Sf. Vasile este o redare liberă: „ἄλλα καὶ Τύχικος καὶ Ὄντσιμος ἀπεστάλησαν Κολοσσαῖς”<sup>89</sup> accentuându-se relația dintre sensurile lui „σύν” și „καὶ”.

În capitolul XXVII, referindu-se la păstrarea în taină și în tacere a caracterului sacru al tainelor de către Apostoli și Părinti, Sf. Vasile oferă exemplul privirii spre răsărit în timpul rugăciunilor. Explicația privind sensul acestui mod de rugăciune este căutarea spre vechea patrie, spre paradisul sădit de Dumnezeu în Eden, la răsărit: „ὅλιγοι δὲ ἵσμεν ὅτι τὴν ἄρχαιαν ἐπιζητοῦμεν πατρίδα, τὸν παράδεισον, ὃν ἐφύτευσεν ὁ Θεός ἐν Ἐδέμ κατ' ἀνατολάς”.<sup>90</sup> O a doua explicație, legată de rugăciune, este motivul pentru care rugăciunile se săvârșesc stând în picioare în ziua duminecii: pe de o parte, ne reamintim, prin această

<sup>83</sup> Basilius Caesariensis, *De Spiritu Sancto* 16,38, PG 32.137D.

<sup>84</sup> Basilius Caesariensis, *De Spiritu Sancto* 18,47, PG 32.153A.

<sup>85</sup> Basilius Caesariensis, *De Spiritu Sancto* 18,47, PG 32.153B.

<sup>86</sup> Basilius Caesariensis, *De Spiritu Sancto* 26,61, PG 32.180C.

<sup>87</sup> Basilius Caesariensis, *De Spiritu Sancto* 26,64, PG 32.185C-D.

<sup>88</sup> Basilius Caesariensis, *De Spiritu Sancto* 19,50, PG 32.160B.

<sup>89</sup> Basilius Caesariensis, *De Spiritu Sancto* 25,59, PG 32,177D. Vezi aspectul subliniat și de Bruce M. Metzger, Bart D. Ehrman, *The Text of the New Testament. Its Transmission, Corruption, and Restoration*, Fourth Edition, Oxford University Press, New York/Oxford, 2005, pp. 342–343. Amfilohius de Iconiu, în contextul cărților inspirate ale Sfintelor Scripturi amintește de Coloseni în aceeași formă: „Κολοσσαῖς” – Amfilohius de Iconiu, *Iambi ad Seleucum*, PG 37,1597 (= Grigorie de Nazianz, *Carmen de veris Scripturae libris* 2,2,8 – în PG apare printre scrierile Sf. Grigorie de Nazianz deoarece unii critici consideră că această scriere i-a fost adresată Sf. Grigorie, iar alții au înțeles-o ca o epistolă adresată de Sf. Grigorie episcopului Amfilohiu de Iconium [vezi detalii în F. Bleek, W. Urwick, *Introduction to the New Testament. History of the Canon*, T&T Clark, Edinburgh, 1870, p. 262]).

<sup>90</sup> Basilius Caesariensis, *De Spiritu Sancto* 27,66, PG 32.192A.

poziție, de harul care ni s-a dat în ziua învierii – de faptul că am înviat împreună cu Hristos și că trebuie să privim cele de sus – argument din Col 3,1 –, pe de altă parte, această zi este chipul veacului viitor: ‘Ορθοὶ μὲν πληροῦμεν τὰς εὐχάς ἐν τῇ μιᾷ τοῦ σαββάτου· τὸν δὲ λόγον οὐ πάντες οἰδαμεν. Οὐ γάρ μόνων ὡς συναναστάντες Χριστῷ καὶ τὰ ἄνω ζητεῖν ὀφεί λοντες, ἐν τῇ ἀναστασίμῳ ἡμέρᾳ τῆς δεδομένης ἡμῖν χάριτος διὰ τῆς κατὰ τὴν προσευχὴν στάσεως ἔαυτοὺς ὑπομιμήσ κομεν· ἀλλ’ ὅτι δοκεῖ πως τοῦ προσδοκωμένου αἰώνος εἶναι εἰκὼν.<sup>91</sup>

În continuare, Sf. Vasile, referindu-se la perioada Cincizecimii, argumentul pentru facearea rugăciunilor stând în picioare este o aluzie, ca și în cazul duminecii – una și a opta zi – la Col 3,1: pentru ca să ne ridicăm de la cele prezente la cele viitoare: „Ἐν ἣ τὸ ὥρθιον σχῆμα τῆς προσευχῆς προτιμῶν οἱ θεσμοὶ τῆς Ἑκκλησίας ἡμᾶς ἐξεπαίδευσαν, ἐκ τῆς ἐναργοῦς ὑπομνήσεως οἵοντες ἡμῶν τὸν νοῦν ἀπὸ τῶν παρόντων ἐπὶ τὰ μέλλοντα”.<sup>92</sup>

În capitolul XXVIII, continuând argumentarea legată de importanța implicației folosirii prepoziției „σὺν” pentru dumnezeirea Duhului, Sf. Vasile citează din *Epistola către Coloseni*, folosind expresia introductivă: „de aceea, scriind colosenilor, Pavel (Παῦλος τοίνυν Κολοσσαῖς γράφων)”.<sup>93</sup> Textul citat de Sf. Vasile este o referință la Col 2,13: „Καὶ ὑμᾶς, φησί, νεκροὺς ὅντας τοῖς παραπτώμασι καὶ τῇ ἀκροβυθστίᾳ, συνεζωοποίησε τῷ Χριστῷ”. La acest text se remarcă lipsa expresiei „τῆς σαρκὸς ὑμῶν”, aspect neidentificat în vreun manuscris pe Coloseni descoperit până acum. De asemenea, prezența lui „φησί”, în textul citat, dovedește că nu este un citat direct, ci o redare liberă, fapt dovedit și de înlocuirea lui „σὺν αὐτῷ” cu „τῷ Χριστῷ” pentru înțelegerea mai corectă a sensului frazei, dată fiind lipsa contextului imediat din epistolă.

Plecând de la această înlocuire, Sf. Vasile insistă pe expresia „σὺν Χριστῷ” atribuită oamenilor, dovedind, implicit, că existența Duhului împreună cu Hristos este mai presus decât cea a oamenilor. Argumentul accentuează identitatea cu exemplul prin care îl numim pe Apostolul Pavel colaborator al lui Dumnezeu în lucrarea sa de răspândire a Evangheliei, iar pe Duhul Sfânt Cel prin care Evanghelia rodește în toată zidirea de sub cer: „ἐν πάσῃ κτίσει τῇ ὑπὸ τὸν οὐρανὸν καρποφορεῖται τὸ εὐαγγέλιον”.<sup>94</sup> Se poate observa referința la textul Apostolului Pavel din Col 1,23: „τοῦ κηρυχθέντος ἐν πάσῃ κτίσει τῇ ὑπὸ τὸν οὐρανόν”, unde verbul este schimbat cu cel din Col 1,6: „ἐν παντὶ τῷ κόσμῳ ἐστὶν καρποφορούμενον”.

Tot referitor la expresia „σὺν Χριστῷ”, Sf. Vasile reia de două ori, în același capitol, citatul din Col 3,3–4: „Καὶ ὡς ἔοικεν, ἡ μὲν ζωὴ τῶν ἡλπικότων ἐπὶ Κύριον «κέκρυπται σὺν τῷ Χριστῷ ἐν τῷ Θεῷ», καὶ «ὅταν ὁ Χριστὸς φανερωθῇ, ἡ ζωὴ ἡμῶν, τότε καὶ αὐτὸι σὺν αὐτῷ φανερωθήσονται ἐν δόξῃ»;<sup>95</sup> „ἡμεῖς μὲν διὰ τῆς εἰς Χριστὸν πίστεως τῆς ἐν Πνεύματι συνεγερθήσεσθαι αὐτῷ καὶ συγκαθεδεῖσθαι ἐν τοῖς ἐπουρανίοις ἐλπίζομεν, ὅταν μετασχηματίσῃ τὸ σῶμα τῆς ταπεινώσεως ἡμῶν ἀπὸ τοῦ ψυχικοῦ πρὸς τὸ πνευματικόν”.<sup>96</sup>

Ultima referință la *Epistola către Coloseni*, în tratatul Despre Sfântul Duh, este în capitolul XXIX, unde Sf. Vasile își exprimă nădejdea pentru destinatari ca: „bunul Dumnezeu

<sup>91</sup> Basilius Caesariensis, *De Spiritu Sancto* 27,66, PG 32.192B.

<sup>92</sup> Basilius Caesariensis, *De Spiritu Sancto* 27,66, PG 32.192D.

<sup>93</sup> Basilius Caesariensis, *De Spiritu Sancto* 28,69, PG 32.196C. Este surprinzătoare traducerea în limbă română a acestui text în Sfântul Vasile cel Mare, *Scrieri. Partea a treia: Despre Sfântul Duh. Corespondență (Epistole)*, PSB 12, p. 82: „Scriind corinenilor, Pavel”, deși referința dată la citatul folosit este corectă: Col 2,13.

<sup>94</sup> Basilius Caesariensis, *De Spiritu Sancto* 28,69, PG 32.196D.

<sup>95</sup> Basilius Caesariensis, *De Spiritu Sancto* 28,69, PG 32.196D.

<sup>96</sup> Basilius Caesariensis, *De Spiritu Sancto* 28,69, PG 32.197B.

să ne dăruiască pacea Sa care să domnească în inimile tuturor” – „τὸν ἀγαθὸν Θεὸν τὴν ἑαυτοῦ εἰρήνην βραβεύουσαν ἐν ταῖς καρδίαις ἀπάντων”.<sup>97</sup> Referința la îndemnul Sf. Apostol Pavel din *Coloseni* este evidentă: „ἡ εἰρήνη τοῦ Χριστοῦ βραβευέτω ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν” (Col 3,15).

## 5. Concluzii

În acest tratat despre Duhul Sfânt, Sf. Vasile argumentează că Duhul trebuie să primească aceeași onoare și slavă ca Tatăl și Fiul. Formula baptismală este definitorie pentru acest argument, deoarece dovedește că Duhul Sfânt este de nedespărțit de Tatăl și Fiul.<sup>98</sup> Con-numărat, nu sub-numărat, Duhul participă cu Tatăl și Fiul în întreaga iconomie, de la face-reia îngerilor la Judecata obștească. Această participare este o demonstrație a statutului Său dumnezeiesc.<sup>99</sup>

Tratatul Sf. Vasile cel Mare a răspuns unei nevoi stringente a Bisericii, legate de înțele-gerea dumnezeirii Sfântului Duh. El își are originea imediată în contextul liturgic și moti-vează spre o atitudine liturgică. Scrierea sa a fost rezultatul unui studiu profund al Sfintelor Scripturi, guvernăt nu de urgență imediatului, ci de cunoaștere ca expresie a unei vieți dor-nice de a trăi liturgic, într-o experiență doxologică.

În acest sens, multitudinea citatelor biblice, în special cele nou-testamentare, dovedește caracterul doxologic spre care îndreaptă cunoașterea Cuvântului Adevărului. În special, prin citarea textelor *Epiștolei către Coloseni*, sau aluziile la același text, Sf. Vasile cel Mare se dovedește un exeget care știe să integreze atât aspectele isagogice, cât și cele teologice ale epistolei Sf. Apostol Pavel, într-un întreg care nu relevă doar informație despre hristologie și pnevmatologie, ci motivează prin asumarea lor spre o „intimitate cu Dumnezeu”.

Parcugând cu atenție tratatul Sf. Vasile cel Mare, se poate observa că, în cazul *Epiștolei către Coloseni*, spre deosebire de toate celelalte cărți nou-testamentare citate, se fac trimi-teri atât la aspectele ei isagogice – autorul epistolei, titlul ei, localitatea în care se află Bis-erică destinatară, problemele destinatarilor care au generat scrierea epistolei, modul în care epistola ajunge la destinație –, cât și la cele teologice – referința hristologică cel mai des citată fiind Col 1,15, „Icoana/Chipul nevăzutului Dumnezeu” – „εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου”. Rostul îmbinării acestor aspecte isagogice cu cele teologice ale *Epiștolei către Coloseni*, în argumentația tratatului *Despre Duhul Sfânt*, are rolul de construînd un paralelism între contextul epistolei și cel al scrierii tratatului: scopul la care sunt chemați este „desă-vârșirea”, asemănarea cu Dumnezeu „pe cât e cu putință firii umane”, în acest sens dându-se o „luptă” atât din partea Sf. Apostol Pavel, cât și din partea Sf. Vasile cel Mare pentru ca destinatarii să ajungă la cunoașterea „cuvântului adevărului”.

În acest sens putem înțelege afirmația Sf. Grigorie de Nazianz, referitoare la faptul că Sf. Vasile, în tratatul despre Duhul Sfânt, „a pătruns litera [Scripturii] și a privit-o din inte-rior.”<sup>100</sup>

<sup>97</sup> Basilius Caesariensis, *De Spiritu Sancto* 29,75, PG 32.209C.

<sup>98</sup> Basilius Caesariensis, *De Spiritu Sancto* 10,24, PG 32.109D-112B; 10,26, PG 32.113A-C; 12,28, PG 32.117A-C; 13,30, PG 32.121A; 17,43, PG 32.145D-148A; 18,44, PG 32.148C-149B.

<sup>99</sup> Basilius Caesariensis, *De Spiritu Sancto* 16,38–40, PG 32.136A-144A; 19,49, PG 32.156C-160A; 24,56, PG 32.172C-173A.

<sup>100</sup> Sf. Grigorie de Nazianz, *Oratio* 31,21, PG 36.156D. Probabil Sf. Grigorie face referință la textul: „Cel care a reușit să pătrundă adâncul sensului legii și, îndepărând ca pe un văl obscuritatea ei, să ajungă al celei tainice, a imitat pe Moise – care pe când vorbea cu Dumnezeu își scotea mahrama – și a trecut de la literă la Duh. Basilius Caesariensis, *De Spiritu Sancto* 21,52, PG 32.165.

## Anexa 1

Citate și aluzii nou-testamentare evidențiate de PG 32, 67–218	Citate și aluzii nou-testamentare evidențiate de NPNF(2) 8	Citate și aluzii nou-testamentare evidențiate de SC 170(2)	Citate și aluzii nou-testamentare evidențiate de BP 5	Referință citatului sau aluziei nou-testamentare în Περὶ τοῦ Πνεύματος
—	—	—	Mt 1,18	9,22; 19,46
Mt 1,20	Mt 1,20	Mt 1,20	—	5,9
—	Mt 3,10	—	—	8,17
Mt 3,11	Mt 3,11	Mt 3,11	—	15,36
—	Mt 3,17	—	—	16,39
Mt 4,1	Mt 4,1	Mt 4,1	—	16,39
Mt 5,11	Mt 5,11	Mt 5,11	—	6,13
Mt 5,18	Mt 5,18	Mt 5,18	—	1,2
Mt 5,22	Mt 5,22	Mt 5,22	—	8,21
—	—	—	Mt 5,37	1,2
—	Mt 7,6	Mt 7,6	—	30,79
—	—	—	Mt 7,8	1,1
—	Mt 7,22	—	—	16,39
Mt 8,3	Mt 8,3	Mt 8,3	Mt 8,3	8,21
—	Mt 9,12	—	Mt 9,12	8,17; 8,18
—	Mt 9,15	—	Mt 9,15	8,17; 8,18
Mt 10,19–20	Mt 10,19–20	Mt 10,19–20	Mt 10,19–20	24,55
Mt 10,20	Mt 10,20	Mt 10,20	Mt 10,20	26,61; 26,62
—	Mt 11,20	—	—	16,39
Mt 11,27	Mt 11,27	Mt 11,27	Mt 11,27	18,47
Mt 12,28	Mt 12,28	Mt 12,28	Mt 12,28	9,22; 16,39
Mt 12,29	Mt 12,29	Mt 12,29	Mt 12,29	8,18
Mt 12,31	Mt 12,31	Mt 12,31.32	Mt 12,31–32	18,46; 24,55; 28,70; 29,75; 30,79
—	—	—	Mt 13,31–32	1,2
—	Mt 14,33	—	—	8,17
Mt 16,27	Mt 16,27	—	—	6,15; 8
—	Mt 18,10	Mt 18,10	—	16,38
Mt 18,16	—	—	—	29
—	Mt 21,5	—	—	8,17
—	Mt 24,12	—	—	30,78
Mt 24,51	Mt 24,51	Mt 24,51	Mt 24,51	16,40
Mt 25,21	Mt 25,21	Mt 25,21	Mt 25,21	16,40
—	—	—	Mt 25,23	16,40
—	—	—	Mt 25,28–29	16,40
—	—	—	Mt 26,26–28	27,66
Mt 27,19	—	—	—	29
—	Mt 27,54	—	—	8,17
Mt 28,19	Mt 28,19	Mt 28,19	Mt 28,19	10,24; 17,43; 18,44; 18,47; 24,55; 25,59; 25,60; 27,68; 28,69; 29,75
Mc 3,29	—	Mc 3,29	—	28
Mc 4,39	Mc 4,39	Mc 4,39	Mc 4,39	8,21
—	Mc 5,30	—	—	5,9
—	Mc 6,14	—	—	16,39
Mc 8,38	Mc 8,38	Mc 8,38	Mc 8,38	6,15
Mc 9,25	Mc 9,25	Mc 9,25	—	8,21
Lc 1,11	Lc 1,11	Lc 1,11	Lc 1,11	16,38; 23
—	—	—	Lc 1,13–20	16,38
Lc 1,26	—	—	—	16

Citate și aluzii nou-testamentare evidențiate de PG 32, 67–218	Citate și aluzii nou-testamentare evidențiate de NPNF(2) 8	Citate și aluzii nou-testamentare evidențiate de SC 170(2)	Citate și aluzii nou-testamentare evidențiate de BP 5	Referință citatului sau aluziei nou-testamentare în <i>Περὶ τοῦ Πνεύματος</i>
—	—	Lc 1,30–33	Lc 1,28–37	16,38
Lc 2,14	Lc 2,14	Lc 2,14	Lc 2,14	16,38
—	Lc 2,52	—	—	8,18; 16,38
Lc 3,16	Lc 3,16	Lc 3,16	—	12,28
Lc 3,22	—	Lc 3,22	—	16
Lc 4,18	—	—	—	12
—	—	—	Lc 4,23	8,17; 8,18
Lc 8,46	Lc 8,46	Lc 8,46	—	5,9
—	Lc 10,13	—	—	16,39
Lc 11,10	Lc 11,10	Lc 11,10	—	1,1
Lc 12,8–9	Lc 12,8–9	Lc 12,8–9	Lc 12,8–9	13,29
Lc 12,10	Lc 12,10	Lc 12,10	—	28,70
Lc 12,11–12	—	Lc 12,11–12	—	24
Lc 16,29	Lc 16,29	Lc 16,29	Lc 16,29	14,33
—	Lc 17,33	—	—	24,56
Lc 18,18	—	Lc 18,18	—	28,70
—	—	—	Lc 19,40	13,30
—	Lc 24,39	—	—	5,12
In 1,1	In 1,1	In 1,1	In 1,1	6,14; 8,17; 16,38
In 1,3	In 1,3	In 1,3	In 1,3	8,19
In 1,9	In 1,9	In 1,9	In 1,9	8,19; 18,47
In 1,14	In 1,14	In 1,14	In 1,14	6,15; 18,47
In 1,16	In 1,16	In 1,16	—	5,9
In 1,18	In 1,18	In 1,18	—	6,15; 8,17; 11,27; 18,45
In 1,33	In 1,33	In 1,33	In 1,33	16,39
—	—	—	In 1,49	8,17
—	In 3,3	In 3,3	In 3,3	15,35
—	In 3,5	—	In 3,5	15,35
In 3,6	In 3,6	In 3,6	In 3,6	5,9
—	—	—	In 3,7	15,35
—	In 3,14	In 3,14	In 3,14	14,31
—	—	—	In 3,16	14,32
—	—	—	In 3,29	8,17; 8,18
In 4,21	—	—	—	26
—	In 4,23	In 4,23	In 4,23	26,62
In 4,24	In 4,24	In 4,24	In 4,24	9,22; 18,47; 19,48; 26,64
In 5,19	In 5,19	In 5,19	In 5,19	8,19(x2); 16,38
In 5,20	In 5,20	In 5,20	—	5,7; 8,20
In 5,22	In 5,22	—	—	8,19
In 5,23	In 5,23	In 5,23	—	6,15(x2)
In 5,46	In 5,46	In 5,46	—	14,33
—	In 6,21	—	—	8,17
In 6,27	In 6,27	—	—	6,15(x2)
—	In 6,49	—	—	14,31
—	In 6,51	—	In 6,51	14,31
In 6,57	In 6,57	In 6,57	In 6,57	8,19
In 6,63	In 6,63	In 6,63	In 6,63	24,56
In 7,37	In 7,37	In 7,37	—	14,31
—	—	—	In 10,1–16	8,17
—	—	—	In 10,7	8,17
In 10,9	In 10,9	In 10,9	In 10,9	8,17(x2)

Citate și aluzii nou-testamentare evidențiate de PG 32, 67–218	Citate și aluzii nou-testamentare evidențiate de NPNF(2) 8	Citate și aluzii nou-testamentare evidențiate de SC 170(2)	Citate și aluzii nou-testamentare evidențiate de BP 5	Referință citatului sau aluziei nou-testamentare în <i>Περὶ τοῦ Πνεύματος</i>
—	—	—	In 10,11	8,17
—	In 10,12	—	—	8,17
—	—	—	In 10,14	8,17
—	—	—	In 10,18	8,19
—	—	—	In 10,26–27	8,17
In 10,27	—	In 10,27	In 10,27	8,17
In 10,27–28	In 10,27–28	In 10,28	In 10,27–28	24,56
In 10,30	In 10,30	In 10,30	In 10,30	25,59
—	In 10,38	—	—	12,28
In 11,25	In 11,25	—	In 11,25	8,19
—	In 12,13	—	—	12,28
In 12,28	In 12,28	In 12,28	In 12,28	18,46
In 12,49	In 12,49	In 12,49	In 12,49	8,19; 8,20
In 12,50	In 12,50	In 12,50	In 12,50	8,20
In 14,2	In 14,2	In 14,2	—	16,40
In 14,6	In 14,6	In 14,6	In 14,6	8,17; 8,18; 26,64
In 14,9	In 14,9	In 14,9	In 14,9	6,15; 8,21; 26,64
—	In 14,9–10	In 14,9–10	In 14,10	18,45
In 14,16	In 14,16	In 14,16	In 14,16	18,46; 19,48
In 14,17	In 14,17	In 14,17	In 14,17	18,46; 19,48; 22,53(x2)
—	In 14,19	In 14,19	—	22,53
In 14,23	In 14,23	In 14,23	In 14,23	25,59
In 14,24	In 14,24	In 14,24	In 14,24	8,20
In 14,26	In 14,26	In 14,26	In 14,26	19,49
—	—	—	In 14,29	22,53
In 14,31	In 14,31	In 14,31	In 14,31	8,20
In 15,3	In 15,3	In 15,3	In 15,3	22,53
In 15,15	In 15,15	In 15,15	In 15,15	19,50
In 15,26	In 15,26	In 15,26	In 15,26	9,22; 16,38; 19,48(x2); 19,49
In 16,13	In 16,13	In 16,13	In 16,13	19,48; 19,49
In 16,14	In 16,14	In 16,14	In 16,14	5,9; 18,46(x2)
—	In 16,15	—	In 16,15	5,9; 8,20
In 17,4	In 17,4	In 17,4	In 17,4	18,46
In 17,10	In 17,10	In 17,10	In 17,10	8,19
In 17,21	—	—	—	22
—	In 17,25	In 17,25	In 17,25	22,53
—	—	—	In 18,37	8,17
—	In 20,22	—	—	16,39
—	In 20,22–23	In 20,22–23	In 20,22–23	16,39
FA 1,5	FA 1,5	FA 1,5	FA 1,5	12,28
FA 1,8	FA 1,8	FA 1,8	—	24,57
—	FA 2,22	FA 2,22	—	16,39
—	FA 3,15	—	FA 3,15	5,7; 28,70
—	FA 5,4	FA 5,4	—	16,37
FA 5,9	FA 5,9	FA 5,9	FA 5,9	16,37
FA 5,29	FA 5,29	FA 5,29	FA 5,29	10,24
—	FA 7,2	—	—	5,8
FA 7,51	FA 7,51	FA 7,51	—	19,50
FA 7,55	FA 7,55	FA 7,55	—	6,15
FA 8,26	FA 8,26	FA 8,26	—	23,54
FA 10,3	FA 10,3	FA 10,3	—	23,54

Citate și aluzii nou-testamentare evidențiate de PG 32, 67–218	Citate și aluzii nou-testamentare evidențiate de NPNF(2) 8	Citate și aluzii nou-testamentare evidențiate de SC 170(2)	Citate și aluzii nou-testamentare evidențiate de BP 5	Referință citatului sau aluziei nou-testamentare în <i>Περὶ τοῦ Πνεύματος</i>
FA 10,20	FA 10,20	FA 10,20	—	19,49
FA 10,38	FA 10,38	FA 10,38	FA 10,38	12; 16,39
FA 13,2	FA 13,2	FA 13,2	—	19,20
—	—	—	FA 16,11–12	25,59
—	FA 17,21	—	FA 17,21	17,42
—	FA 17,31	—	—	16,40
—	FA 19,11	—	—	16,39
—	—	—	FA 21,11	19,49
—	FA 26,16	—	—	8,18
—	FA 28,2	—	—	8,18
—	Rom 1,4	—	—	28,70
Rom 1,5	Rom 1,5	Rom 1,5	Rom 1,5	8,17(x2); 29,74
Rom 1,8	Rom 1,8	Rom 1,8	Rom 1,8	8,17
Rom 1,10	Rom 1,10	Rom 1,10	Rom 1,10	5,11
—	Rom 1,16	—	—	8,17
—	Rom 2,4	Rom 2,4	—	8,17
Rom 2,10	Rom 2,10	Rom 2,10	Rom 2,10	24,55
Rom 2,17	Rom 2,17	Rom 2,17	Rom 2,17	5,11
—	Rom 3,13	—	—	15,36(x2)
—	Rom 4,19	—	—	14,32
Rom 5,2	Rom 5,2	Rom 5,2	Rom 5,2	8,17 (x2); 8,18
Rom 5,8	Rom 5,8	Rom 5,8	—	8,21
Rom 5,14	Rom 5,14	Rom 5,14	Rom 5,14	14,31
—	Rom 5,17	—	—	14,31
Rom 5,21	—	—	—	15
Rom 6,2	—	—	—	12
—	Rom 6,3	Rom 6,3	—	12,28
Rom 6,4	Rom 6,4	Rom 6,4	—	5,10
Rom 6,4–5	Rom 6,4–5	Rom 6,4–5	—	15,35
Rom 6,6	Rom 6,6	Rom 6,6	—	15,35
—	Rom 6,8	Rom 6,8	Rom 6,8	14,32
—	—	—	Rom 6,13	14,31
—	Rom 6,17	Rom 6,17	Rom 6,17	10,26
—	Rom 6,22	Rom 6,22	Rom 6,22	15,35
—	Rom 7,5	Rom 7,5	Rom 7,5	15,35
Rom 8,2	Rom 8,2	Rom 8,2	—	24,57; 28,69
—	Rom 8,6	Rom 8,6	—	22,53
—	Rom 8,9	Rom 8,9	Rom 8,9	18,46
Rom 8,10	Rom 8,10	Rom 8,10	—	24,56
Rom 8,11	Rom 8,11	Rom 8,11	—	24,55; 24,56
—	Rom 8,12	—	—	26,61
—	Rom 8,14	Rom 8,14	Rom 8,13–14	26,61
Rom 8,15	—	—	—	26
Rom 8,16	Rom 8,16	Rom 8,16	Rom 8,16	26,61; 28,69
Rom 8,17	Rom 8,17	Rom 8,17	Rom 8,17	28,69(x2); 28,70
Rom 8,26	Rom 8,26	Rom 8,26	—	28,70
—	Rom 8,26–27	Rom 8,26–27	—	19,50
—	Rom 8,29	—	Rom 8,29	26,61
Rom 8,32	Rom 8,32	Rom 8,32	—	8,21; 14,32; 24,57
Rom 8,34	Rom 8,34	Rom 8,34	Rom 8,34	6,15; 19,50
Rom 8,37	Rom 8,37	Rom 8,37	Rom 8,37	8,18
—	Rom 9,2	—	—	6,13

Citate și aluzii nou-testamentare evidențiate de PG 32, 67–218	Citate și aluzii nou-testamentare evidențiate de NPNF(2) 8	Citate și aluzii nou-testamentare evidențiate de SC 170(2)	Citate și aluzii nou-testamentare evidențiate de BP 5	Referință citatului sau aluziei nou-testamentare în <i>Περὶ τοῦ Πνεύματος</i>
Rom 9,4	Rom 9,4	Rom 9,4	Rom 9,4	24,55
–	Rom 9,21	–	–	5,12
–	Rom 11,33	–	–	14,33
Rom 11,34–36	Rom 11,34.36	Rom 11,34.36	Rom 11,34.36	5,7(x2); 8,19
–	Rom 11,38	–	–	5,7
Rom 12,5–6	Rom 12,5–6	Rom 12,5	–	26,61
–	Rom 12,6	–	–	9,22
–	Rom 12,9	–	–	30,79
–	Rom 13,11	Rom 13,11	–	10,26
–	–	–	Rom 14,1	30,78
–	Rom 15,29	–	–	15,36
Rom 15,30	–	Rom 15,30	Rom 15,30	25,59
1 Cor 1,9	1 Cor 1,9	1 Cor 1,9	–	5,10
–	1 Cor 1,20	–	–	17,41
1 Cor 1,24	1 Cor 1,24	1 Cor 1,24	1 Cor 1,24	6,15; 8,17(x2); 8,19; 18,46
1 Cor 1,30	1 Cor 1,30	1 Cor 1,30	–	4,6
–	1 Cor 2,6	–	–	30,77
–	1 Cor 2,7	–	–	14,33; 27,66
1 Cor 2,10	1 Cor 2,10–11	1 Cor 2,10–11	1 Cor 2,10	5,10; 16,38; 24,56
1 Cor 2,11	1 Cor 2,11	1 Cor 2,11	1 Cor 2,11	16,40; 19,50; 29,72
1 Cor 2,12	1 Cor 2,12	1 Cor 2,12	–	24,57
–	1 Cor 3,1	–	–	29,72
1 Cor 3,3	–	–	1 Cor 3,3	29,72
–	1 Cor 3,9	–	1 Cor 3,9	28,69
1 Cor 3,13	–	1 Cor 3,13	–	15
–	1 Cor 3,16	1 Cor 3,16	–	21,52
–	1 Cor 4,1	–	–	8,18
–	1 Cor 4,6	–	–	8,18
1 Cor 5,4	1 Cor 5,4	1 Cor 5,4	–	27,68
1 Cor 6,11	1 Cor 6,11	1 Cor 6,11	1 Cor 6,11	19,49; 27,68
–	1 Cor 6,19	–	–	26,62
–	1 Cor 7,40	1 Cor 7,40	–	26,63
–	1 Cor 8,6	1 Cor 8,6	1 Cor 8,6	1,3; 2,4; 4,6; 5,7
–	1 Cor 9,21	–	–	8,17
1 Cor 10,2	1 Cor 10,2	1 Cor 10,2	–	14,31; 14,33
–	1 Cor 10,4	1 Cor 10,4	1 Cor 10,4	8,17(x2); 14,31
–	1 Cor 11,1	1 Cor 11,1	–	15,35
1 Cor 11,2	1 Cor 11,2	1 Cor 11,2	–	29,71
–	1 Cor 11,12	1 Cor 11,12	–	4,6(x2); 5,12; 18,46
1 Cor 12,3	1 Cor 12,3	1 Cor 12,3	1 Cor 12,3	11,27; 16,38; 18,47
–	1 Cor 12,4	1 Cor 12,4	1 Cor 12,4	16,37.38
–	1 Cor 12,4.5.6	1 Cor 12,4.5.6	1 Cor 12,4–6	16,37
1 Cor 12,4–11	–	–	–	26
–	–	–	1 Cor 12,5	16,37
–	–	–	1 Cor 12,6	16,37.38
1 Cor 12,8	1 Cor 12,8	1 Cor 12,8	1 Cor 12,8	5,10
–	–	–	1 Cor 12,9	19,49
–	–	–	1 Cor 12,9–10	26,61
–	–	–	1 Cor 12,10	16,38; 19,49
1 Cor 12,11	1 Cor 12,11	1 Cor 12,11	1 Cor 12,11	9,22; 16,37; 16,39; 24,55
–	1 Cor 12,13	1 Cor 12,13	1 Cor 12,13	26,61

Citate și aluzii nou–testamentare evidențiate de PG 32, 67–218	Citate și aluzii nou–testamentare evidențiate de NPNF(2) 8	Citate și aluzii nou–testamentare evidențiate de SC 170(2)	Citate și aluzii nou–testamentare evidențiate de BP 5	Referință citatului sau aluziei nou–testamentare în <i>Περὶ τοῦ Πνεύματος</i>
–	1 Cor 12,18	–	1 Cor 12,18	26,61
–	1 Cor 12,21	1 Cor 12,21	–	26,61
–	1 Cor 12,25	–	1 Cor 12,25	26,61
–	1 Cor 12,26	1 Cor 12,26	1 Cor 12,26	26,61
1 Cor 12,28	1 Cor 12,28	1 Cor 12,28	1 Cor 12,28	16,39
	1 Cor 13,5	1 Cor 13,5	1 Cor 13,5	30,79
1 Cor 14,2	1 Cor 14,2	1 Cor 14,2	1 Cor 14,2	26,62
1 Cor 14,11	–	–	–	26
–	1 Cor 14,24–25	1 Cor 14,24–25	1 Cor 14,24–25	16,37
–	1 Cor 15,17	–	1 Cor 15,17	11,27
1 Cor 15,22	1 Cor 15,22	1 Cor 15,22	1 Cor 15,22	14,31
–	1 Cor 15,27	–	–	6,13
1 Cor 15,40	–	–	–	28
1 Cor 15,41	1 Cor 15,41	1 Cor 15,41	1 Cor 15,41	24,55
1 Cor 15,41–42	1 Cor 15,41–42	1 Cor 15,41–42	1 Cor 15,41–42	16,40
–	1 Cor 15,44	1 Cor 15,44	–	28,69
1 Cor 15,46	1 Cor 15,46	1 Cor 15,46	1 Cor 15,46	18,47
1 Cor 15,47	1 Cor 15,47	1 Cor 15,47	1 Cor 15,47	4,6; 18,47
1 Cor 15,49	1 Cor 15,49	1 Cor 15,49	–	14,32
2 Cor 1,1	–	2 Cor 1,1	2 Cor 1,1	5,10
2 Cor 1,9	2 Cor 1,9	–	2 Cor 1,9	29,75
–	2 Cor 1,12	–	–	18,46
–	2 Cor 1,22	–	2 Cor 1,22	15,35; 16,40
2 Cor 2,17	2 Cor 2,17	2 Cor 2,17	2 Cor 2,17	26,62
–	2 Cor 3,5	–	2 Cor 3,5	26,63
–	2 Cor 3,6	–	–	24,56
2 Cor 3,8	2 Cor 3,8	2 Cor 3,8	2 Cor 3,8	21,52; 24,55
–	2 Cor 3,8–9	–	–	19,48
–	2 Cor 3,9	2 Cor 3,9	2 Cor 3,9	24,55
–	–	–	2 Cor 3,16	21,52
2 Cor 3,14.16–17	2 Cor 3,14.16.17	2 Cor 3,14.16.17	2 Cor 3,16–17	21,52
2 Cor 3,17	2 Cor 3,17	2 Cor 3,17	2 Cor 3,17	21,52; 24,55
2 Cor 3,18	2 Cor 3,18	2 Cor 3,18	–	21,52
–	2 Cor 4,4	–	–	7,16
–	2 Cor 4,10	2 Cor 4,10	2 Cor 4,10	14,32(x2)
–	2 Cor 5,5	–	–	16,40
2 Cor 5,8	2 Cor 5,8	2 Cor 5,8	2 Cor 5,8	28,69
2 Cor 5,17	2 Cor 5,17	2 Cor 5,17	2 Cor 5,17	19,49
–	2 Cor 6,6	–	–	30,79
–	2 Cor 10,4	–	–	15,36
–	–	–	2 Cor 11,2	8,18
–	–	–	2 Cor 10,4–5	15,36
–	2 Cor 12,18	–	2 Cor 12,18	29,74
2 Cor 13,3	2 Cor 13,3	2 Cor 13,3	2 Cor 13,3	26,62
2 Cor 13,13	2 Cor 13,13	2 Cor 13,13	2 Cor 13,13	25,59
–	Gal 1,4	–	–	7,16
–	–	–	Gal 2,9	29,75
–	Gal 3,5	–	–	16,39
Gal 3,13	Gal 3,13	Gal 3,13	Gal 3,13	8,21
–	Gal 3,19	Gal 3,19	Gal 3,19	14,33
Gal 3,27	Gal 3,27	Gal 3,27	–	12,28
Gal 4,4	Gal 4,4	Gal 4,4	–	5,12

Citate și aluzii nou-testamentare evidențiate de PG 32, 67–218	Citate și aluzii nou-testamentare evidențiate de NPNF(2) 8	Citate și aluzii nou-testamentare evidențiate de SC 170(2)	Citate și aluzii nou-testamentare evidențiate de BP 5	Referință citatului sau aluziei nou-testamentare în <i>Peri toō Pneūmatōs</i>
Gal 4,6	Gal 4,6	Gal 4,6	—	19,49; 24,59
Gal 4,7	Gal 4,7	Gal 4,7	—	5,10
—	Gal 4,19	—	—	6,15
—	Gal 5,2	Gal 5,2	—	11,27
—	Gal 5,5	—	—	28,69
—	Gal 5,25	—	—	15,35
—	Gal 6,4	—	—	26,61
—	Gal 6,8	Gal 6,8	Gal 6,8	5,9
Ef 1,13–14	—	Ef 1,13–14	—	16
—	—	—	Ef 1,17	19,48
Ef 1,17–18	Ef 1,17–18	Ef 1,17–18	Ef 1,17–18	26,61
—	—	—	Ef 1,18	22,53
Ef 1,22	Ef 1,22	Ef 1,22	Ef 1,22	5,9
—	Ef 2,5	Ef 2,5	—	14,31
—	Ef 2,6	—	—	28,69
—	Ef 2,12	Ef 2,12	—	10,26
—	Ef 2,18	—	Ef 2,18–19	7,16; 25,58
—	Ef 2,19	—	—	7,16; 8,17
—	Ef 3,9	Ef 3,9	Ef 3,9	5,11
—	Ef 3,10	Ef 3,10	Ef 3,10	8,17
—	Ef 4,5	—	—	15,35
—	Ef 4,10	—	—	6,15
Ef 4,15–16	Ef 4,15–16	Ef 4,15–16	Ef 4,15–16	5,9
—	Ef 4,30	Ef 4,30	—	16,40; 19,50
Ef 5,20	—	—	—	19
—	Ef 5,29	Ef 5,29	—	8,18
—	Ef 6,10	—	Ef 6,10	8,18
Fil 1,23	Fil 1,23	Fil 1,23	Fil 1,23	28,69
Fil 2,8	Fil 2,8	Fil 2,8	—	8,21
Fil 2,9	—	Fil 2,9	—	8
Fil 2,10–11	Fil 2,10–11	Fil 2,10–11	—	8,17
—	Fil 3,10–11	Fil 3,10–11	Fil 3,10–11	15,35
—	Fil 3,13	Fil 3,13	Fil 3,13	8,18
Fil 3,14	Fil 3,14	Fil 3,14	—	1,2; 15; 16,40
—	—	—	Fil 3,20	9,23
—	Fil 3,21	Fil 3,21	Fil 3,21	28,69
—	Fil 4,7	Fil 4,7	Fil 4,7	19,48; 28,70
—	Col 1,6	—	Col 1,6	28,69
—	Col 1,12	Col 1,12	1,12	8,18
—	Col 1,13	—	Col 1,13	8,18
Col 1,15	Col 1,15	Col 1,15	Col 1,15	6,15; 7,16; 9,23; 18,45; 18,47; 26,64
Col 1,16	Col 1,16	Col 1,16	Col 1,16	8,19; 16,38(x2)
—	Col 1,16–17	—	—	5,7
—	—	—	Col 1,23	28,69
Col 2,3	Col 2,3	Col 2,3–4	Col 2,3	8,20
Col 2,11–12	Col 2,11–12	Col 2,11–12	—	15,35
Col 2,13	Col 2,13	Col 2,13	Col 2,13	28,69
—	Col 2,14	—	—	10,26
Col 2,19	Col 2,19	Col 2,19	—	5,9
—	Col 3,1	Col 3,1	—	27,66
Col 3,3–4	Col 3,3–4	Col 3,3–4	—	28,69
—	Col 3,5	—	—	14,31

Citate și aluzii nou–testamentare evidențiate de PG 32, 67–218	Citate și aluzii nou–testamentare evidențiate de NPNF(2) 8	Citate și aluzii nou–testamentare evidențiate de SC 170(2)	Citate și aluzii nou–testamentare evidențiate de BP 5	Referință citatului sau aluziei nou–testamentare în <i>Περὶ τοῦ Πνεύματος</i>
—	Col 3,9–10	Col 3,9–10	—	14,32
—	Col 3,15	—	—	29,75
—	—	—	Col 4,7–9	25,59
1 Tes 1,1	—	—	1 Tes 1,1	5,11; 25,59
—	1 Tes 1,9	1 Tes 1,9	1 Tes 1,9	10,26
—	—	—	1 Tes 2,15	29,71
—	—	1 Tes 3,5	1 Tes 3,5	21,52
1 Tes 3,12–13	1 Tes 3,12–13	1 Tes 3,12–13	1 Tes 3,12–13	21,52
—	1 Tes 4,17	1 Tes 4,17	1 Tes 4,17	28,69
2 Tes 1,1	2 Tes 1,1	2 Tes 1,1	2 Tes 1,1	5,11; 25,59
2 Tes 1,7	2 Tes 1,7	2 Tes 1,7	—	13,29
2 Tes 2,15	2 Tes 2,15	2 Tes 2,15	—	29,71
2 Tes 3,5	2 Tes 3,5	2 Tes 3,5	—	21,52
—	1 Tim 1,10	—	—	10,25
—	—	—	1 Tim 1,15	1,2
—	—	—	1 Tim 1,7	13,29
—	1 Tim 1,19	—	1 Tim 1,19	30,77
1 Tim 2,5	1 Tim 2,5	1 Tim 2,5	1 Tim 2,5	14,33; 29,71
—	1 Tim 3,16	—	—	27,67
—	1 Tim 4,7	—	—	14,33
—	—	—	1 Tim 4,9	1,2
1 Tim 5,21	1 Tim 5,21	1 Tim 5,21	—	13,29
—	1 Tim 6,13	—	—	24,56
—	1 Tim 6,15	1 Tim 6,15	1 Tim 6,15	16,40
—	1 Tim 6,20	1 Tim 6,20	—	10,24
2 Tim 1,14	2 Tim 1,14	2 Tim 1,14	2 Tim 1,14	5,10; 26,63
2 Tim 2,2	2 Tim 2,2	2 Tim 2,2	2 Tim 2,2	13,29
—	2 Tim 2,12	—	2 Tim 2,12	28,70
—	2 Tim 2,21	—	2 Tim 2,21	8,18
—	2 Tim 3,16	2 Tim 3,16	2 Tim 3,16	21,52; 30,77
—	2 Tim 4,8	2 Tim 4,8	—	8,19
—	—	Tit 1,2	Tit 1,2	28,69,70
—	Tit 2,13	Tit 2,13	Tit 2,13	16,39
Tit 3,4	Tit 3,4	—	—	8,18
—	Evr 1,1	—	—	5,9; 7,16; 8,17; 26,63
Evr 1,3	Evr 1,3	Evr 1,3	—	6,15; 8,19
—	—	—	Evr 1,7	16,38
—	—	Evr 1,14	Evr 1,14	16,38; 21,52
Evr 2,10	Evr 2,10	Evr 2,10	Evr 2,10	8,19
—	Evr 3,6	Evr 3,6	Evr 3,6	14,33
Evr 4,5	—	—	—	8
—	—	—	Evr 4,15	8,18
—	Evr 5,12	—	—	14,33
—	Evr 5,14	—	—	22,53
—	Evr 6,4	Evr 6,4	Evr 6,4	24,56
—	Evr 6,4–5	—	Evr 6,4–5	24,56
Evr 8,1	Evr 8,1	—	—	6,15
—	—	—	Evr 8,5	14,31,32
Evr 10,1	—	Evr 10,1	—	14,33
—	Evr 10,29	Evr 10,29	Evr 10,29	28,70
Evr 10,35–38	—	—	—	29
—	Evr 11,14	—	Evr 11,14	27,66

Citate și aluzii nou–testamentare evidențiate de <i>PG</i> 32, 67–218	Citate și aluzii nou–testamentare evidențiate de <i>NPNF(2)</i> 8	Citate și aluzii nou–testamentare evidențiate de <i>SC</i> 170(2)	Citate și aluzii nou–testamentare evidențiate de <i>BP</i> 5	Referință citatului sau aluziei nou–testamentare în <i>Περὶ τοῦ Πνεύματος</i>
—	Evr 13,15	—	—	26,63
—	1 Pet 1,2	—	—	24,55
—	1 Pet 1,11	—	—	26,62
—	1 Pet 2,17	—	—	7,16
1 Pet 3,21	1 Pet 3,21	1 Pet 3,21	1 Pet 3,21	15,35(x2); 29,73
—	1 Pet 4,11	—	—	7,16
—	1 Pet 5,9	—	—	7,16
—	2 Pet 1,4	—	—	6,15; 9,23
—	1 In 1,20	—	—	19,48
1 In 3,24	1 In 3,24	1 In 3,24	1 In 3,24	5,9
—	1 In 5,6	—	—	19,48
—	Apoc 21,6	—	—	5,9



# „Ia aminte la tine însuți!” Dinamismul virtuții creștine în *Omiliile Sfântului Vasile cel Mare*

Ştefan ILOAIE

Facultatea de Teologie Ortodoxă Cluj-Napoca  
stefaniloaie@yahoo.com

Încă înainte ca termenul *virtute* să primească în filosofia antică greacă o semnificație filosofică strictă, el a cunoscut o lungă evoluție, dar de o adevărată importanță nu s-a bucurat încă de Socrate, care a identificat cunoașterea cu virtutea<sup>1</sup>, considerând și că există o virtute unică, în care sunt cuprinse toate virtuțile<sup>2</sup>. Platon remarcă existența a patru virtuți cardinale, asemănător cu cele patru părți ale sufletului<sup>3</sup>. Aristotel a văzut în virtute o măsură justă și dreaptă prin care omul obține binele, și a făcut distincția între virtuțile morale și cele intelectuale<sup>4</sup>.

În Noul Testament, termenul *virtute*<sup>5</sup> este întâlnit în sens propriu doar de patru ori:

*Filipeni* 4, 8: „Încolo, fraților, câte sunt adevărate, câte sunt de cinste, câte sunt drepte, câte sunt curate, câte sunt vrednice de iubire, câte sunt cu nume bun, dacă-i *virtute* și dacă-i de laudă, pe acestea să le gândiți”;

*1 Petru* 2, 9: „Dar voi sunteți seminție aleasă, preoție împărtăească, neam sfânt, popor agonisit de Dumnezeu ca să vestiți în lume bunățile (*puterile, virtuțile – τὰς ἀρετὰς*, gr.) Celui ce v-a chemat din întuneric la lumina Sa cea minunată”;

*2 Petru* 1, 3: „Că dumnezeiasca Lui putere ne-a dăruit toate cele ce sunt spre viață și evlavie, făcându-ne să-L cunoaștem pe Cel ce ne-a chemat prin propria Lui slavă și prin *virtutea* Sa...”;

*2 Petru* 1, 5 „Pentru aceasta, punându-vă întreaga sârghiuță, credinței voastre adăugați-i *virtutea; virtuții, cunoștința...*”.

Dacă, în sens propriu, termenul apare atât de rar în Sfânta Scriptură, el este surprins de fiecare dată când sunt prezentate aspectele procesului de dezvoltare și îmbogățire a vieții duhovnicești a creștinului, sensul semantic regăsindu-se în concepe precum: sfîntenie, sfîntire, dreptate, îndreptare, cucernicie, ascultarea poruncilor, năzuință spre

<sup>1</sup> Cf. Aristotel, *Etica nicomahică* VII, 1145b, trad. rom. Stella Petecel, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1988, p. 153–155.

<sup>2</sup> Vezi dialogul *Menon* 72c u., în vol. Platon, *Opere*, vol. 2, trad. rom. Liana Lupăș și Petru Creția, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1976, p. 375 u.

<sup>3</sup> Platon, *Republika* 442b-d, în: *Opere*, vol. 5, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1986, p. 228 u.

<sup>4</sup> „Virtutea fiind de două feluri, dianoetică și etică, cea dianoetică se naște și se dezvoltă mai ales prin intermediul învățăturii (de aceea necesită experiență și timp), pe când cea etică se dobândește prin formarea deprinderilor...” – *Etica nicomahică* II, 1103a, ed. cit., p. 32. Vezi și Alasdair Macintyre, *Tratat de morală. După virtute*, trad. rom. Catrinel Pleșu, Ed. Humanitas, București, 1998, p. 161 u.

<sup>5</sup> Vechiul cuvânt românesc *vârtute* indică mai bine sensul termenului, explicit astfel de arhiepiscopul Bartolomeu Valeriu Anania la nota subsidiară de la 2 Petru 1, 3 în ediția jubiliară a Sfintei Scripturi (2001): „Vârtute: însușirea de a excela în tot ceea ce e bun, frumos și adevărat”.

fapte bune, viață în Duhul, roadă a Duhului etc. Unele dintre virtuțiile creștine sau unele caracteristici ale acestora sunt amintite foarte des în Noul Testament, mai ales în scările pauline: „iubire, bucurie, pace, îndelungă-răbdare, bunătate, facere de bine, credincioșie, blândețe, înfrânare, curăție” (*Galateni* 5, 22–23); „îmbrăcați-vă cu simțăminte de-ndurare, de bunătate, de smerenie, de blândețe, de-ndelungă-răbdare, îngăduindu-vă unii pe alții și iertând unii altora...” (*Coloseni* 3, 12–13); „credinței voastre adăugați-i virtutea, virtuți, cunoștința; cunoștinței, înfrânarea; înfrânării, răbdarea; răbdării, evlavia; evlaviei, prietenia frătească; prieteniei frătești, iubirea” (*2 Petru* 1, 5–7).

### **Virtutea în gândirea creștină răsăriteană. Scurtă incursiune**

Pentru creștini, Hristos devine și rămâne modelul suprem de virtute. Deschiderea pe care El o face posibilă pentru om este dată prin Taina Botezului, în care omul moare și înlătăruiește cu El: „M-am răstignit împreună cu Hristos; și nu eu sunt cel ce mai trăiesc, ci Hristos este Cel ce trăiește în mine” (*Galateni* 2,20). Această îmbrăcare cu Dumnezeu (*Galateni* 3, 27; *Coloseni* 3,10) este „lucrarea virtuților după asemănarea lui Hristos”<sup>6</sup>.

Virtutea este împlinirea constantă și consecventă a binelui, punerea de acord a voinței noastre cu voința lui Hristos, intrarea pe poarta cea strâmtă (*Matei* 7,13) și urmarea lui Dumnezeu (*Romani* 8,14). Cu cât ne umplem mai mult de bucuria locuirii în Hristos, cu atât mai mult devine vizibilă unirea cu El și lucrarea de sfântire, diferită pentru fiecare om în parte, dar unită în Dumnezeu cel unul: „Felurimi de lucrări sunt, dar același Dumnezeu este Cel care pe toate în toți le lucrează” (*I Corinteni* 12,6).

Literatura patristică și filocalică a subliniat faptul că virtutea dovedește dacă și în ce măsură am reușit să concretizăm urmarea lui Hristos. Omul virtuos arată că a reușit să dea chip prezenței lui Dumnezeu în sine, astfel încât lucrarea Creatorului în creațură să fie reală, palpabilă, vizibilă. Trăirea virtuoasă este necesară participării la viața divină. De aceea fiecare creștin își are menirea unică în lume și devine membru în Trupul lui Hristos: pentru că modalitatea de lucrare a virtuților este a sa, este unică și pentru că împreună cu celelalte membre din acest Trup creează varietatea, frumusețea și totalitatea vieții Bisericii. După capacitatea și râvna sa, fiecare ilustrează strălucirea lui în Hristos, în încercarea de a ajunge la adevarata filosofie, identică pentru Părinții răsăriteni cu viața virtuoasă.

Natura virtuții constă în lucrarea binelui de către om, dar nu singur, ci numai împreună cu Dumnezeu. Puterea harului divin inițiază și împlineste încercarea umană spre virtute, conferă sprințin pentru definirea ei. Inițiativa de lucrare a binelui îi aparține omului: „Virtutea nu stă în altele, ci înainte de toate în puterea noastră... Faptul că suntem capabili de virtute înseamnă că este în noi o mișcare spre virtute, dar nu virtutea”<sup>7</sup>; „Domnul pregătește mântuirea noastră prin două mijloace: și prin dragostea față de virtute și prin ura față de păcat”<sup>8</sup>. Omul cunoaște binele și virtutea prin fire, iar odată ce începe să le săvârșească ele îi aduc – pentru întărire și confirmare – alte daruri și puteri spirituale. Teandismul virtuții este ilustrat pe de o parte de adevarul că ea, virtutea, este activată și lucrată de om, iar pe de

<sup>6</sup> Mitropolitul Nicolae Mladin, „Hristos – viața noastră” sau *Asceza și mistica paulină*, Ed. Deisis, Sibiu, 1996, p. 167. Isihie Sinaitul învață: „Domnul nostru și Dumnezeul cel întrupat ne-a pus înainte ca pildă a toată virtutea și ca model al întregului neam omenesc și ca ridicare din vechea cădere viață Sa atotvirtuoasă în trup, ca pe o zugrăvitură” – „Despre trezvie și virtute”, în *Filocalia*, vol. 1, trad. rom. pr. Dumitru Stăniloae, Harisma, București, 1994, p. 60.

<sup>7</sup> Clement Alexandrinul, „Stromatele”, în *Scrisori II*, trad. rom. pr. Dumitru Fecioru (PSB 5), Ed. IBMBOR, București, 1982, p. 289, 440.

<sup>8</sup> Sf. Ioan Gură de Aur, „Omulii la Matei” 24, 3, în: *Scrisori III*, trad. rom. Pr. Dumitru Fecioru (PSB 23), Ed. IBMBOR, București, 1994, p. 315.

alta de acela că „ființa tuturor virtuților este însuși Iisus Hristos... Dar, dacă-i aşa, orice om care se împărtășește de virtute, printr-o deprindere neclintită, se împărtășește neîndoienic de Dumnezeu, ființă virtuților”<sup>9</sup>. Chiar dacă într-o mare măsură virtutea împlinită îi aparține – în lucrare – harului, ea rămâne a omului, într-un gest de noblețe divină care redefineste întâlnirea dintre iubirea divină și răspunderea umană. Inițiată de creștin, virtutea se lucrează numai împreună cu Hristos și devine legătură existențială între om și Dumnezeu. Cu toate acestea, rămânerea în virtute este, până la sfârșitul vieții, un ideal, o luptă permanentă, căderea din ea fiind oricând posibilă, ca expresie a începutului încă neîncheiat și a sfârșitului încă nedesăvârșit.

### Virtutea în concepția Sfântului Vasile cel Mare

În *Omiliile* sale<sup>10</sup>, între multe alte probleme de morală, Sfântul Vasile cel Mare acordă o importanță deosebită virtuții și modalității de lucrare a ei. Pentru părintele capadocian, virtutea este „cale de mijloc”<sup>11</sup>, „podoabă a sufletului” și „strălucire a frumuseții”<sup>12</sup>, e condiția principală de care omul are nevoie pentru ca prin aceasta să dobândească desăvârșirea. Urmând lui Socrate și lui Platon, potrivit căror virtutea este știință, respectiv concepției intelectualiste antice asupra virtuții, Sf. Vasile afirmă că începutul virtuții îl reprezintă „cer-cetarea stăruitoare” „pe care omul, ca ființă capabilă să deosebească binele de rău, trebuie să o întreprindă spre a găsi calea pe care trebuie să o urmeze”<sup>13</sup>. Există virtuți „firești”, care țin de calitatea și de puterile naturale ale sufletului: „Și în noi oamenii sunt virtuți firești, pe care sufletul nostru le săvârșește nu printr-o învățătură omenească, ci sunt înnăscute în însăși firea noastră... Pentru că sufletul, în chip firesc și fără să fie învățat, dorește ce îi este propriu, de aceea toți laudă castitatea, aproba dreptatea, admiră curajul și râvnesc pricerarea”<sup>14</sup>. Dar creștinului îi este specifică mai ales virtutea câștigată prin efort propriu, prin luptă, prin încercare.

Sfântul Vasile cel Mare consideră că omul este pe deplin capabil de săvârșirea virtuții, chiar prin comparație cu câștigarea lucrurilor lumești care i se par, în mod paradoxal, mult mai ușor de obținut: „Da, virtutea stă în puterea noastră și poate fi dobândită de omul sărguitor; însă belșugul de avuție, frumusețea trupului și înălțimea funcțiilor nu stau în puterea noastră”<sup>15</sup>.

ACTIONEA virtuții este îndreptată împotriva păcatului, cel care îl îndepărtează pe om de Dumnezeu. De aceea, ea primește caracter „obligatoriu”, reprezentând împlinirea constantă și liberă a legii divine. Totul se reduce la această muncă intensă, pe cât de amplă pe atât de migăloasă. De mare folos în acest demers este mânia chiar ura împotriva răului și a păcatu-

<sup>9</sup> Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua* 7f, trad. rom. Pr. Dumitru Stăniloae (PSB 80), Ed. IBMBOR, București, 1983, p. 85.

<sup>10</sup> Analiza care urmează se bazează aproape exclusiv pe cele trei categorii de omilii: „Omilia la Hexaemeron”, „Omilia la Psalmi” și „Omilia și cuvântări”, publicate în volumul 17 al colecției „Părinti și Scriitori Bisericești”, în traducerea părintelui Dumitru Fecioru.

<sup>11</sup> Sf. Vasile cel Mare, „Omilia la Psalmul 7, VII, în: *Scieri* vol. 1, trad. rom. pr. Dumitru Fecioru, PSB 17, Ed. IBMBOR, București, 1986, p. 202.

<sup>12</sup> „Omilia a treia la cuvintele «Ia aminte la tine însuți!», III, *ibidem*, p. 368.

<sup>13</sup> Ioan Zăgrean, „Probleme morale în opera Sfântului Vasile cel Mare”, în: *Sfântul Vasile cel Mare. Închinare la 1600 de ani de la săvârșirea sa*, Ed. IBMBOR, București, 1980, p. 211. Studiul este republicat în volumul *Sfântul Vasile cel Mare. Închinare la 1630 de ani*, col. „Studia Basiliana” 1” Ed. Basilica, București, 2009, pp. 336–363.

<sup>14</sup> Sf. Vasile cel Mare, „Omilia la Hexaemeron”, IX, 4, în: *Scieri* vol. 1, ed. cit., p. 174.

<sup>15</sup> Omilia a 11-a. „Despre invidie”, V, *ibidem*, p. 465.

lui. Virtutea devine, prin exercițiu, rod constant al libertății, ea se îndeplinește prin libera alegere, nu prin constrângere, „că nici lui Dumnezeu nu-I este dragă fapta săvârșită prin constrângere”<sup>16</sup>. Dar omul decide, prin libertate, între două sau mai multe posibilități; de aceea, fiind și faptul că păcatul este ușor de realizat iar faptele bune mai greu de împlinit, binele și virtutea au nevoie să fie înțelese și întărite prin credință, aceasta sprijinindu-l pe om, căci: „Cel care are în el însuși slăbiciunea, dar primește în sine credința, este condus la mântuire de propria sa credință”<sup>17</sup>. Omul descoperă în el semnele credinței, iar ea, odată ce devine lucrătoare, îl întărește în lucrarea binelui și credința devine, astfel, primul dintre izvoarele virtuții, căci întreaga viață virtuoasă nu este altceva decât dezvoltarea începutului bun așezat de Dumnezeu prin Botez, actul morții și învierii omului împreună cu Hristos. Îndreptată împotriva păcatului, purtarea cea bună și virtutea sunt în primul rând mulțumire adusă lui Dumnezeu pentru moartea în locul nostru și pentru învierea dătătoare de speranțe.

Dar virtutea se săvârșește și prin harul și puterea lui Dumnezeu: „Totuși, ca să se nasăcă în suflet și frumusețe, dar și putere pentru săvârșirea celor ce trebuie făcute, avem nevoie de harul dumnezeiesc... Căci [spune] David: «Frumuseții mele, pe care am luat-o de la Tine de la cea dintâi creare, mi-ai adăugat puterea de a face cele ce trebuie»... Să ne rugăm, dar, ca totdeauna să strălucească peste noi față lui Dumnezeu, ca să... fim blânzi și în orice chip netulburați, pregătiți a împlini cele bune”<sup>18</sup>.

Lucrarea de înfrumusețare a sufletului cu faptele de virtute nu va avea succes dacă nu se vor elimina mai întâi păcatele și viceile. Aceasta fiind o activitate intensă și susținută, omul are nevoie de o permanentă atenție la încercările păcătoase, care îl vor ademeni mereu, prima treaptă fiind îndepărțarea de rău: „Cei care se îndreaptă spre viața cea virtuoasă trebuie să meargă pe urmele virtuții începând cu primele trepte și de la ele să pășească pe treptele următoare, până ce se urcă, printr-un urcuș săvârșit încetul cu încetul, la înălțimea pe care o poate atinge firea omenească. După cum prima treaptă a unei scări este îndepărțarea de pământ, tot aşa și cu viețuirea cea după Dumnezeu: începutul urcușului este îndepărțarea de rău”<sup>19</sup>.

Tocmai de aceea, starea de virtute este concepută ca osteneală; mai mult, omul însuși este trecut prin focul încercărilor pentru întărire în binele pe care l-a săvârșit: „Este cu nepuțință să se nasăcă în sufletul nostru virtutea, dacă sufletul nu ni-i curăță de celelalte vice...”<sup>20</sup>, „beția nu este ușă spre post, nici avariția ușă spre dreptate, nici desfrânarea ușă spre castitate și, ca să spun pe scurt, nu se poate intra la virtute prin viciu”<sup>21</sup>.

Săvârșirea virtuții și păstrarea ei de către om presupun imperios perseverența. Virtutea nu reprezintă o reușită de o clipă, ea nu este realizată prin săvârșirea binelui o singură dată, „nu o singură faptă desăvârșește pe omul vrednic, ci trebuie ca faptele de virtute să se întindă pe întreaga viață”<sup>22</sup>. Caracterul de constanță, de deprindere și consecvență a virtuții anulează violenia inoculată de considerentul că ea se poate câștiga brusc, că poate fi păstrată prin simpla aderare la ea, o perioadă îndelungată. Tocmai greutatea dobândirii ei o fac, paradoxal, pe căt de dorită pe atât de fragilă, pe căt de greu de primit pe atât de ușor de pierdut; pe căt de plină de efuziune și lumină când o săvârșim, pe atât de mare e sărăcia sufletului când o pierdem. Pentru câștigarea, dar mai ales pentru păstrarea virtuții se solicită cumpătare, echilibru și ordine. Starea superioară de „a fi în virtute” nu se câștigă ușor, dar

<sup>16</sup> „Omilia «Că Dumnezeu nu este autorul relelor», VII, *ibidem*, p. 443.

<sup>17</sup> „Omilia la Psalmul 7”, II, *Ibidem*, p. 194. Vezi și „Omilia la Psalmul 1”, V, *ibidem*, p. 190.

<sup>18</sup> Omilia a 6-a. „La Psalmul 29”, V, VI, *ibidem*, pp. 242, 243.

<sup>19</sup> „Omilia la Psalmul I”, IV, *ibidem*, p. 187.

<sup>20</sup> „Omilia a 11-a. „Despre invidie”, V, *ibidem*, p. 465.

<sup>21</sup> „Omilia I despre post”, X, *ibidem*, p. 356.

<sup>22</sup> „Omilia I la Psalmul 14”, III, *ibidem*, p. 209.

la instaurarea ei concură toate faptele bune și virtuțile cele multe în care deja suntem îmbrăcați, și prin fiecare dintre acestea se înaintează – ca pe scara lui Iacob, cu care ele au și fost asemănăte – spre îmbrăcarea în Duhul, care acordă ajutor pentru înaintarea în cunoașterea lui Dumnezeu.

Părintele capadocian îndeamnă în mod consecvent la atenție sporită cu privire la întreaga noastră viață, astfel încât trupul să le primească doar pe cele necesare lui, iar sufletul să se împodobească cu binele și cu virtutea, făcându-și-le pe acestea proprii. Comentând textul „Ia aminte de tine însuți, ca nu cumva un cuvânt ascuns în inima ta să se prefacă în păcat” (*Deuteronom 15,9*), Sfântul scrie: „Ia aminte de tine însuți, adică de sufletul tău. Pe el împodobeste-l, de el poartă de grijă, pentru ca prin luarea aminte să fie îndepărtată toată întinarea venită peste el din pricina răutății, să fie curățit de toată rușinea provenită de pe urma păcatului, să fie împodobit și să strălucească cu toată frumusețea virtuții... Ia seama cu toată luarea aminte de tine însuți, ca să știi să împărți fiecăruia ce îi e de folos: trupului – hrana și îmbrăcăminte; sufletului – dogmele credinței creștine, creștere bună, *deprinderea virtuții*, îndreptarea patimilor” (s.n.)<sup>23</sup>.

Virtutea schimbă comportamentul omului, astfel că acesta va oferi semenilor și întregii lumi calitățile care decurg din starea de a fi aproape de Dumnezeu. Prin creațura virtuoasă, prin virtutea însăși, lucrează Creatorul: „Un bărbat care a săvârșit în cel mai înalt grad virtutea dă fiecăruia cele ce i se cuvin: defaimă pe cei ce violențesc, chiar dacă ar fi investiți cu puteri mari, chiar dacă ar fi plini de bogății... dar... îi slăvește, îi laudă, îi socotește fericiti pe cei ce se tem de Domnul, chiar dacă ar fi săraci, chiar dacă ar fi de neam de jos, chiar dacă ar fi simpli la cuvânt, chiar dacă ar fi neputincioși cu trupul”<sup>24</sup>.

Autorul *Omiliilor* deplânge falsitatea celor pentru care, aparent, virtutea este felul propriu de a fi, dar care se comportă mincinos și duplicitar. Ei sunt asemănători cu actorii teatrelor, la care aparența contrazice realitatea: „A lăuda în public în chip strălucit virtutea, a ține lungi discursuri despre ea, iar în intimitate a preferă placerea în locul castității și lăcomia în locul dreptății, înseamnă a te asemăna celor ce joacă dramele pe scenă. Adeseori, aceștia o fac pe împărații și marii demnitari, dar ei nu sunt nici împărați nici mari demnitari, ci, mai mult, se întâmplă chiar de nu sunt nici liberi...”. Sintetizând, Sfântul Vasile atenționează că omul „e în dezacord cu sine, dacă viața nu-i este la fel cu cuvintele... și caută să pară bun, fără să fie”<sup>25</sup>.

Părintele capadocian tratează, extins sau pe scurt, despre diferite virtuți creștine: de la trei dintre cele cardinale: înțelepciunea, dreptatea și cumpătarea, la cele mai cunoscute: dragostea, smerenia, nevinovăția, adevărul, iubirea aproapelui, milostenia. El aşază între virtuți orice lucrare constantă a binelui, indiferent cât de „insignifiantă” ar fi fapta. Dar sunt identificate, în mod special, zece virtuți ale sufletului, care îndepărtează orice patimă și slujesc unicului scop al vieții omului – a sluji și a plăcea lui Dumnezeu:

„Ascultă, aşadar, care sunt virtuțile sufletului și ce este propriu fiecărei:

- 1 ... să iubești pe Dumnezeu și să disprețuiești faptele pe care El nu le iubește;
- 2 ... să alegi răbdarea și să te ferești de nerăbdare;
- 3 ... să păzești neprihăirea, atât a trupului, cât și a sufletului;
- 4 ... să disprețuiești slava deșartă și să calci în picioare toate cele nefolositoare sufletului;

<sup>23</sup> Omilia a 3-a. „La cuvintele «Ia aminte de tine însuți»” III, *ibidem*, p. 368.

<sup>24</sup> „Omilia I la Psalmul 14”, V, *ibidem*, p. 211.

<sup>25</sup> Omilia a 22-a: „Către tineri”, *ibidem*, pp. 572–573.

- 5 ... să te sărgui este pentru umilință și să detești duhul mândriei;
- 6 ... să îmbrățișezi adevărul și să fugi de orice minciună;
- 7 ... să înfrânezi mânia și să înăbuși furia;
- 8 ... să te ferești de orice rău și să îmbrățișezi învățătura dumnezeiască;
- 9 ... să iubești pacea și să urăști invidia;
- 10 ... să supui sufletului orice virtute trupească.”<sup>26</sup>

Adevărat program duhovnicesc pentru câștigarea virtuții unice – slujirea lui Dumnezeu –, cele zece trepte reprezintă, deopotrivă, fiecare în sine, valori morale de referință ale vieții personale a creștinului din toate timpurile.

Părintele capadocian își susține apelul teoretic pentru săvârșirea virtuții cu sfaturi practice dintre cele mai variate, astfel încât creștinul cunoaște, uneori în amănunt, care este calea de urmat și care este comportamentul moral necesar pentru a săvârși cu adevărat virtutea la care este îndemnat. Interesul pentru sfatuirea în vederea desăvârșirii îl obligă pe omul să se ocupe și de atenționarea asupra aspectelor vieții practice în care se lucrează virtutea. Căci lipsa amănuntului în lucrarea binelui poate umbri calitatea virtuții, poate face mai grea săvârșirea acesteia și poate chiar să ducă la pierderea ei. Căci virtutea își extrage puterea nu din teorie, ci din practicarea ei. Iată doar câteva asemenea exemple de îndemnuri practice:

- cu privire la **adevăr**: „Caută să prezinți adevărul aşa cum este el, fără să mai intercalezi ceva în el, folosind cuvinte simple. Cel care nu te crede să aibă [drept] pagubă necredința lui”; „Adevărul... care ajută la mântuire este în inima omului desăvârșit; acest adevăr trebuie împărtășit aproapelui *în toate împrejurările, fără violenie*” (s.n.) sau: „adevărul este falsificat când cuvintele rele se întrețesă cu sfintele cuvinte”<sup>27</sup>;
- cu privire la **milostenie**: „Dumnezeu vrea ca tu, în simplitatea inimii tale, să fii dănic cu cel ce-ți cere, dar, totuși, cu rațiunea, să deosebești nevoia fiecărui din cei care îți cer”<sup>28</sup>;
- cu privire la **grijă față de trup**, pentru ca „să-l lucrăm cum se cuvine și să-l dăm înapoi plin de roadă Celui ce ni l-a dat. Dacă trupul este vrednic de Dumnezeu, atunci ajunge cu adevărat locaș al lui Dumnezeu. Interpretând textul psalmistului: „Doamne... cine se va sălășlui în muntele cel sfânt al Tău?” (*Psalmi 14,1*), Sf. Vasile conchide: „Rare este cel care locuiește ca un străin în trup, dar și cel care se sălășluiește în munte!”<sup>29</sup>;
- cu privire la **jurământ**: „„Să nu vă jurați deloc...”, Căci cel care se jură drept poate cândva să și greșească fără să vrea; dar cel ce nu se jură deloc evită primejdia unui jurământ fals”<sup>30</sup>;
- cu privire la **compătimire**: „Plângeti cu cei ce plâng! Când vei vedea pe fratele tău că varsă lacrimi de căință pentru păcatele sale, plângi împreună cu el, ia parte la durerea lui! Așa vei putea să-ți îndrepti propriile tale păcate prin păcatele altora”<sup>31</sup>;

<sup>26</sup> „Despre virtutea sufletului”, în vol. *Învățătură către fiul duhovnicesc*, trad. rom. Ioan Popa, Ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 2007, pp. 17–18.

<sup>27</sup> „Omulia I la Psalmul 14”, V, III, în: *Scrisori* vol. 1, ed. cit., pp. 212, 209, 210.

<sup>28</sup> *Ibidem*, VI, p. 212.

<sup>29</sup> *Ibidem*, I, II, pp. 207, 208.

<sup>30</sup> *Ibidem*, V, p. 211.

- cu privire la **predică**: „Să nu viclenim în inimile noastre cuvântul Evangheliei atunci când îl vestim prin predica semenilor noștri”<sup>32</sup>.

Pentru Sfântul Vasile, prin faptul că omul – prin virtute – se schimbă pe sine în bine și deoarece le simbă în bine pe cele rele ale lumii, el își transformă sufletul într-o fântână: „când sunt date la o parte gândurile cele rele..., atunci strălucește lumină și iese la iveală izvor de apă bună de băut, în cuvânt și în dogme. Așadar, „fiecare să-și facă siesi o fântână”<sup>33</sup>; e fântâna virtuților.

Odată săvârșită, virtutea devine un permanent bun al omului. Singurul lucru pe care omul nu îl pierde este virtutea, ea rămâne „atât celui în viață, cât și celui căruia viața i s-a sfârșit”<sup>34</sup>. La încheierea vieții, omul va lăsa în urma sa toate cele materiale, proprietățile, ba și puterea, desfășarea, mulțumirea cu cele ale lumii. În schimb, virtutea îl însoțește și aici și în lumea de dincolo: „Proprietatea a noastră ajung și virtuțile, când sunt cu grija unite cu firea omenească. Ostenindu-se pentru săvârșirea lor, virtuțile nici aici pe pământ nu vor să ne părăsească, dacă nu le alungăm cu forța, de buna noastră voie, și dacă nu punem în locul lor păcatele; pe lumea cealaltă virtuțile merg înaintea celor ce s-au străduit să le săvârșească; aşază pe cel care le are alături de îngeri și-l luminează veșnic în ochii Creatorului. Dar bogăția, puterea, luxul și desfășarea și toată mulțumirea celor la fel cu acestea care cresc în jurul nostru din nebunia noastră, în fiecare zi, nici nu intră odată cu noi în viață și nici nu pleacă odată cu noi”<sup>35</sup>.

Odată săvârșite, virtuțile îl susțin pe autorul lor și îl însoțesc în viața de dincolo: „– Chi-ar nimic, Pavale, nu putem să scoatem din viață? – Nu putem să scoatem nimic din cele ale vieții, fără numai virtuțile, dacă le-am săvârșit. Scoatem înțelepciunea, dacă am strălucit în ea, adică dacă am cultivat-o în tinerețe. Scoatem din viață și ducem cu noi milostenia, dacă ne-am îmbogățit în ea prin binefaceri către săraci. Aceste virtuți sunt apărătorii sufletului și împreună-călătorii lui; *acestea sunt undițele vieții veșnice, adică viața veșnică se câștigă prin virtuți*” (s.n.)<sup>36</sup>.

\*

Sfântul Vasile cel Mare a învățat – în scrisorile lui, dar mai ales prin viața proprie – că virtutea este felul specific creștin de viețuire în Dumnezeu, și că trăirea aceasta este posibilă pentru oricare om, în funcție de calitățile sufletului său, de puterile interioare, de libertatea cu care se angajează să se apropie, prin sfîntenie, de Cel sfânt. Pentru marele sfânt părinte, viața virtuoasă reprezintă o adevărată filosofie, un mod de existență, o calitate a creștinului, fără de care acesta se lipsește de părtășia la bucuria Domnului său. Solicitând efort, virtutea aduce împlinire; impunând consecvența lucrării binelui, virtutea îl permanentizează; astfel, un nou exercițiu, virtutea devine mai puternică; urmare a consecinței părăsirii răului, virtutea transfigurează, iar prin ruperea de rău ea unește cu Dumnezeu.

Îndemnurile părintelui din Capadoccia sunt mobilizatoare și astăzi, căci – dacă sufletele care primesc sfaturile sale sunt altele – virtutea este aceeași; ca și Dumnezeu.

<sup>31</sup> Omilia a 5-a, „La mucenița Iulita”, IX, *ibidem*, p. 397.

<sup>32</sup> „Omilia I la Psalmul 14”, III, *ibidem*, p. 209.

<sup>33</sup> „Omilia la Psalmul 7”, VIII, *ibidem*, p. 205.

<sup>34</sup> Omilia a 22-a: „Către tineri”, *ibidem*, p. 571.

<sup>35</sup> Omilia a 21-a: „Despre a nu ne lipsi de cele lumești și despre focul din afara Bisericii”, V, *ibidem*, p. 557.

<sup>36</sup> „Omilie pentru mânăierea unui bolnav”, în: *Mitropolia Olteniei* 18 (1991), nr. 2, p. 74.



# Cântări la Liturghia Sfântului Vasile cel Mare în colecții românești (Transilvania și Banat) din secolele XIX–XX

Vasile STANCIU

Facultatea de Teologie Ortodoxă Cluj-Napoca  
vasilestancyu@yahoo.com

## I. Liturghia Sfântului Vasile cel Mare. Scurt istoric

Liturghia Sfântului Vasile cel Mare, alături de Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur și de cea a Darurilor mai înainte sfințite, zisă a Sfântului Grigorie Dialogul, a primit apelativul de „bizantină”, datorită riturilor pre-anaforale și post-anaforale ce stau la baza definitivării formularelor liturgice complete care s-au regăsit în spațiul bizantin constantinopolitan și antiohian. De fapt ritul bizantin, definit de către Robert Taft a fi „sistemul liturgic care s-a dezvoltat în Patriarhatul Ortodox al Constantinopolului și care a fost adoptat gradual în Evul Mediu și de către celelalte Patriarhate Ortodoxe: Alexandria, Antiochia și Ierusalim”, sistem care nu este altceva decât „o sinteză bizantină, de departe cea mai răspândită moștenire liturgică creștină răsăriteană”<sup>1</sup>, răspândită cu repeziciune în întreg spațiul ortodox din sfera de influență a Imperiului Bizantin.

Informațiile oferite de liturgistul român Părintele Profesor Ene Braniște, ne spun că această liturghie face parte din ritul antiohian, din care s-au desprins Liturghia clementină și Liturghia Sfântului Iacob, ca sursă a celor două liturghii bizantine, a Sfântului Vasile cel Mare și a Sfântului Ioan Gură de Aur.<sup>2</sup>

Cercetările mai noi arată că Liturghia Sfântului Iacob și cea a Sfântului Vasile cel Mare reprezintă două direcții de dezvoltare ale unei anaforale răsăritene care nu s-a păstrat, Liturghia Sfântului Vasile cel Mare fiind chiar mai veche decât cea a Sfântului Iacob<sup>3</sup>. Ba mai mult, în Codicele Barberini Gr. 336, de la sfârșitul secolului VIII<sup>4</sup>, unul dintre cele mai vechi manuscrise liturgice bizantine, Liturghia Sfântului Vasile cel Mare ocupa prima poziție, înaintea celei a Sfântului Ioan Gură de Aur, semn că era încă principala liturghie a ritului bizantin.

Cât privește autorul, nu există niciun dubiu că aparține Sfântului Vasile cel Mare. Documentele patristice sunt grăitoare în acest sens.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Robert F.Taft, *Ritul bizantin, scurtă istorie*, trad. Dumitru Vanca și Alin Mehes, Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2008.

<sup>2</sup> Pr. Prof. Dr. Ene Braniște, *Liturgica specială*, Ed. IBMBOR, București, 1985, p. 224.

<sup>3</sup> J.R.K. Fenwick, *The Anaforas of St.Basil and St.James. An investigation into their Common origin*, OCA 240, Roma, 1992; Vezi pe larg la C.I. Streza, *Anaforaua Sfântului Vasile cel Mare. Istorie – text – analiză comparată, comentariu teologic*, Ed. Andreiană, Sibiu, 2009.

<sup>4</sup> S. Parenti, E.Velkovska (ed.), *L'Eucologio Barberini gr.336, ed. a II-a*, BELS 80, Roma, 2000.

<sup>5</sup> P.G., t. XXXVI, col. 341; vezi și trad. rom. Pr. N. Donos, în vol. Sf.Grigorie de Nazianz, *Apolo-gia... și elogiu Sfântului Vasile cel Mare, precedate de o bibliografie a Sfântului Grigorie*, Huși, 1931, p. 153.

În spațiul românesc liturgia vasiliană este întâlnită în *Liturghierul* lui Macarie din 1508<sup>6</sup>, iar mai apoi apare în toate edițiile slavonești și românești până azi.

## II. Imnografia Liturghiei Sfântului Vasile cel Mare

La o privire sumară suntem tentați să spunem că Liturgia Sfântului Vasile cel Mare are din punct de vedere imnografic doar două particularități principale:

- Axionul *De tine se bucură*;
- Stihira *Pe arătătorul celor cerești*;

În realitate însă, având în vedere timpul liturgic al săvârșirii acestei liturghii, particularitățile sunt mult mai multe. La cele de mai sus, se adaugă următoarele:

- Troparul Sfântului Vasile: *În tot pământul... gl.I*;
- Troparul Tăierii împrejur: *Cel ce şezi pe scaunul cel în chipul focului... gl.I*;
- Alt tropar la Tăierea împrejur: *Chip omenesc cu adevărat ai luat... gl.I*;
- Condacul Sfântului Vasile cel Mare: *Arătatu-te-ai Bisericii temelie neclintită... gl. III*;
- Condacul Tăierii împrejur: *Domnul tuturor, tăiere împrejur rabdă... gl. III*;
- Heruvicul și Priceasna (Chinonicul) din Joia Mare: *Cinei Tale...*
- Heruvicul din Sâmbăta Mare: *Să tacă tot trupul...*
- Axionul din Joia Mare: *Din ospățul Stăpânului...*
- Axionul din Sâmbăta Mare: *Nu te tângui, Maică...*

Liturgistul Juan Mateos<sup>7</sup> inserează alte câteva particularități secundare ale Liturghiei Sfântului Vasile cel Mare, care însă nu mai sunt în uz, dar de dragul adevărului istoric le vom reda în cele ce urmează:

- Declamarea *Ecteniei Mari* înainte de *Trisaghion*<sup>8</sup>, potrivit vechiului obicei care a supraviețuit, conform *Tipiconului de la Evergetis*, până în secolul al XII-lea<sup>9</sup>;
- Cântarea celor trei antifoane în timpul procesiunilor solemne ce precedau intrarea poporului în biserică, intrare echivalentă azi cu *Vohodul mic*, când își face apariția însuși patriarhul, iar de la *Sfinte Dumnezeule...* începea liturgia propriu-zisă<sup>10</sup>; următoarele rugăciuni se regăsesc în formularul liturghiei Sf. Vasile cel Mare:  
• Rugăciunile antifoanelor<sup>11</sup>;

<sup>6</sup> *Liturghierul lui Macarie*, editare, studiu introductiv și note, Târgoviște, 2008, iar prima traducere în limba română s-a făcut după un text slavon.

<sup>7</sup> Juan Mateos, *Celebrarea Cuvântului în Liturgia Bizantină*, traducere și note Cezar Login, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2007, p. 28.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 29.

<sup>9</sup> Cod. Grottaferata G.B.VII (324) (sec. X); Cf. Dimitrievskii, *Opisanie I*, p. 256–655.

<sup>10</sup> Juan Mateos, *op. cit.*, p. 40; vezi și vechea traducere a Liturghiei Sf. Vasile cel Mare al lui Morel, cf. J. Mateos, *op. cit.*, p. 43.

<sup>11</sup> Juan Mateos este de părere că aceste rugăciuni sunt vechile rugăciuni ale credincioșilor care încheia Liturghia Cuvântului, *ibidem*, p. 67.

- Rugăciunea Intrării mici<sup>12</sup>
- Rugăciunea Trisaghionului<sup>13</sup>;
- Rugăciunea binecuvântării „scaunului de sus”<sup>14</sup>;
- Cele două rugăciuni pentru credincioși<sup>15</sup>;
- Rugăciunea de binecuvântare de după *Tatăl nostru*<sup>16</sup>.

### **III. Melodii tradiționale la Liturghia Sfântului Vasile cel Mare în colecții transilvănene și bănățene din secolele XIX–XX.**

Într-unul dintre cele mai cuprinzătoare studii privind producția imnografică și muzicală la Sfântul Vasile cel Mare<sup>17</sup>, bizantinologul Pr. Prof. Dr. Nicu Moldoveanu afirma: „Cântările în cinstea sfintilor, mai ales a celor cunoscuți ca sfinti încă din timpul vieții, cum este cazul marilor ierarhi capadocieni, au apărut la puțină vreme după moartea acestora”<sup>18</sup>. Așa a fost și în cazul Sfântului Vasile cel Mare, venerat ca sfânt în troparul său:

#### *a) Troparul Sfântului Vasile cel Mare*

*În tot pământul a ieșit vestirea ta, că acela a primit cuvântul tău, prin carele cu dumnezeiască cuviință ai învățat, firea celor ce sunt ai arătat; obiceiurile oamenilor le-ai împodobit, împărăteasca preoție, Părinte Cuvioase. Roagă pe Hristos Dumnezeu, să mantuiască sufletele noastre.*

Troparul tradus de Dimitrie Suceveanu și care ar fi fost alcătuit de patriarhul Gherman I sau Gherman II<sup>19</sup>, pune în lumină câteva din trăsăturile de caracter alături de Sfântului Vasile cel Mare:

- popularitatea de care se bucura: „în tot pământul”;
- și-a asumat cuvântul lui Dumnezeu în spirit patristic răsăritean;
- învățător și dascăl al Bisericii: „cu dumnezeiasă cuviință”;
- a ridicat demnitatea oamenilor prin actualizarea în viață lor a „preoției împărătești”;
- rugător și mijlocitor pentru toți cei ce îi cinstesc memoria;

Troparul Sfântului Vasile cel Mare în colecțiile din Transilvania este publicat pentru prima data de către Celestin Cherebețiu<sup>20</sup>, într-un autentic glas I irmologic, cu evidente

<sup>12</sup> Atribuită Liturghiei Sf.Vasile cel Mare cf. manuscriselor italo-grecești; *ibidem*, p. 89.

<sup>13</sup> Există două formulare ale acestei rugăciuni; primul, începând cu secolul al VIII-lea aparține Liturghiei Sf. Vasile cel Mare, apud. J. Mateos, *op. cit.*, p. 117.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 138.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 195.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 204.

<sup>17</sup> Pr. Nicu Moldoveanu, Sfântul Vasile cel Mare și muzica bisericească, în vol. *Sfântul Vasile cel Mare – închinare la 1630 de ani, Studia Basiliana 1*, Editura Basilica a Patriarhiei Române, București, 2009, p. 532–533.

<sup>18</sup> *Ibidem*.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 531.

asemănări melodice și chiar cadențiale cu varianta psalitică tradițională și apoi de către profesorul de la Conservatorul de Muzică din Cluj, Traian Vulpescu<sup>21</sup>, care reproduce de fapt varianta îndătinată a lui Anton Pann, variантă publicată de către subsemnatul<sup>22</sup> și care reproduce, cu mici modificări melodice, textul rămânând cel tradus de Suceveanu, varianta tradițională psalitică a lui A. Pann.<sup>23</sup>

**La Sfântul Vasile**  
1 Ianuarie

A. Pann

Ehul lău baza re,  $\text{d} = 76$



În tot pământul a eșit vestirea ta, că-a-ce la . . .  
 a permis cu-vântul tău, prin ca-re-le cu dum-ne-ze-ea-să  
 cu-vi-in-ță . ai în-vă-tat, fi-re-a ce-lor ce sănt ai  
 a-ră-tat, o-bi-ce-iu-ri-le oa-me-ni-lor le-ai im-po-do-bit,  
 im-pă-ră-tea-să pre-o-ți-e Pă-rin-te cu-vi-oa-se  
 roa-gă pre Hri-stos . Dum-ne-zeu, să mân-tu-ea-să su-fle-  
 te-le noa-stre

<sup>20</sup> Mânecatul (*Utreia*) în felul cum se cântă în Catedrala din Blaj, scris pe note liniare de Celestin Cherebețiu, preot, profesor, Blaj, 1930, p. 9–10; textul este identic cu cel al lui A. Pann, doar cu vântul „obiceiurile” este înlocuit cu „moravurile”.

<sup>21</sup> Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur, Troparele și irmoasele sărbătorilor de peste an, scrise pe note liniare de pe cele mai bune versiuni ale cântării noastre bisericești tradiționale, simplificate și curățite de Traian Vulpescu, Cluj, 1939, p. 37–38.

<sup>22</sup> Pr. Prof. Vasile Stanciu, *Slujbele Sfinților Români din Transilvania și alte cântări religioase*, Cluj, 1990, p. 262; A se vedea de același autor *Carte de muzică bisericească*, Alba Iulia, 1998, p. 209; *Cântările Sfintei Liturghii și alte cântări liturgice la sărbătorile de peste an. Antologie de texte muzicale*, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2006 (ediția I) și 2011 (ediția a II-a), p. 290.

<sup>23</sup> Carte de cântări bisericești, Ed. Institutului Biblic, București, 1975, p. 78.

## 4. Troparul Sf. Vasile. 1. Ianuar.

## Vers I.

In tot pă-mân-tul a e - - sit ves-ti-re-a ta: că a - ce - la a pri -  
mit - cu - vân - tul tău; prin ca - - re - le cu Dum - ne - ze - ias - că cu - vi - in - ţă ai  
in - vă - ţat, fi - rea ce - lor ce sunt ai a - ră - tat, mo - ra - vu - ri - le  
oa - me - ni - lor le - ai im - po - do - bit; im - pă - ră - teas - că pre - o - ţi -  
e, Pă - rin - - te Cu - vi - oa - se roa - gă pe Cris - tos Dum - ne - zeu,  
să se mân - tu - ias - că su - fle - - te - le noas - - - tre.

**b) Răspunsurile Mari** reprezintă o categorie aparte de cântări la Liturghia Sfântului Vasile cel Mare și care se regăsesc în multe colecții transilvănești și bănătene de muzică biserică cească. În colecțiile recent tipărite la București sub îngrijirea părintelui Nicu Moldoveanu<sup>24</sup>, *Răspunsurile Mari* sunt prelucrate de Ion Popescu-Pasărea după Nectarie Frimu<sup>25</sup> în glasul II, iar în Transilvania sunt publicate pentru prima dată de preotul Dimitrie Cunțanu<sup>26</sup>. Varianta transilvăneană a cântărilor de la Liturghia Sf. Vasile cel Mare, consemnată de Dimitrie Cunțanu într-un mod minor-major de „Fa”, nu se mai practică frecvent, ci doar sporadic în câteva parohii din zona Sibiului, rămase fidele variantelor melodice amintite. Din *Răspunsurile Mari* fac parte următoarele piese:

- *Sfânt;*
- *Pe tine te lăudăm;*
- *De tine se bucură;*
- *Pe arătătorul...;*

<sup>24</sup> *Cântările Sfîntei Liturghii și alte cântări bisericesti*, Ed. IBMBOR, București, 1992, Ediția I, p. 137–141; a se vedea și celealte ediții: Ediția a II-a, 1999; Ediția a III-a, 2002; Ediția a IV-a, 2003; Ediția a V-a, 2005; Ediția a VI-a, 2009; Ediția a VII-a, 2009.

<sup>25</sup> Vezi și Vasile Vasile, *Tezaur muzical românesc din Muntele Athos*, vol. I, Ed. Muzicală, București, 2007, p. 221, și Nectarie Protopsaltul Sfântului Munte Athos, *Cântări ale Sfîntei liturghii*, ediție realizată, îngrijită și studiu introductiv de Vasile Vasile, 2004, în care *Răspunsurile Mari* de la Liturghia Sfântului Vasile cel Mare sunt semnate de Nectarie Prodromitul, cu excepția cântării „Pre arătătorul...”, creație a lui Nectarie Frimu, în glasul II.

<sup>26</sup> *Cântările bisericesti după melodiile celor opt glasuri ale Sfîntei Biserici Ortodoxe*, culese și întâi publicate în 1890 de Dimitrie Cunțanu, Ed. a II-a, Sibiu, 1925; ediția a III-a, 1932; ediția a IV-a, 1943, p. 72–75.

## B. La Liturgia s. Vasilie

Cele ce lipsesc aici, toate ca la liturgia lui Ioan

### 31 Sfânt

Andante *alla breve*

Sfânt, sfânt e Dom-nul, sfânt e Dom-nul, Dom-nul Sa-vă-ot, plin, plin es-te ce-rul și pă-mân-tul de mă-ri-reză lui. O-sa-na in-tru cei de sus. Bi-ne e cu-vân-tat.

cel ce vi- ne în-tru nu- me- le Dom- nu- lui,  
 O- sa- na, O-  
 sa- na în-tru cei de  
 sus. *Tempo același*  
 A- min.

### 32 Pe tine te lăudăm

*Andante alla breve*

Pe ti- ne te lău- dăm, Pe  
 ti- ne bi- ne te cu- vân- făm, ti-  
 e, ti- e-fă  
 mul-ți- mim, Doam- ne și ne ru- găm  
 ti- e, Dum-ne- ze- u- lui nos- tru.

### 33 De tine se bucură

*Andante*

De ti- ne se bu- cu- ră, ce-  
 ea ce ești pli- nă de dar, toa- tă făp- tu-

ra, so-bo - mul în-ge-re-sc și nea- mul o - me-  
 nesc. Ce ea ce ești bi- se- ri-că sfin-ți- tă și  
 rai cu-ván- tă- tor, lau- da  
 fe- cio - ri- ei, din ca-re Dum-ne-zeu să în-tru-  
 pat și prunc să fă- cut cel ce es- te mai na-  
 in- te de veci. Că bra-tul tău scaun l-a  
 fă- cut și pân-te- ce- le tău mai des-fă- tat  
 de- cât ce- ru- ri - le l-a  
 crat. De ti- ne se bu- cu- ră,  
 ce - ea ce ești pli- nă de dar, toă-  
 tă făp- tu- ra, mă- ri- re fi- e.

### 34 Pe arătătorul

Allegretto

Pe a - ră - tă - to - rul ce - lor ce - rești,  
pe tai - ni - cul stă - pâ - nu -  
lui, pe sfet - ni - cul cel lu - mi - nat,  
cel din Che - sa - ri - a cea  
din Ca - pa - do - chi - a, pe ma -  
re - le Va - si - li - e cu - to -  
ții să - l cin - stim.

Cântările de la Liturghia Sfântului Vasile cel Mare au fost republicate în toate edițiile de la Sibiu ale Cântărilor bisericești, precum și în colecțiile de muzică bisericească apărute la Cluj<sup>27</sup>.

Dintre colecțiile bănățene care au inclus în cuprinsul lor și cântări la Liturghia Sfântului Vasile cel Mare, amintim pe cele mai reprezentative, semnate de Trifon Lugojan<sup>28</sup>, care în culegerea sa publică *Sfânt*, ce conservă o melodie bisericească asemănătoare celei din Transilvania, într-un mod minor de „Do”, *Amin, Pe tine te lăudăm, De tine se bucură*, glas VIII, și *Pe arătătorul...* glas II, cu fundamentală pe mi și treapta a IV-a coborâtă.

<sup>27</sup> *Cântări la serviciile religioase*, sub îngrijirea Arhid. Prof. Ioan Brie, Ed. Arhiepiscopiei Vadului, Feleacului și Clujului, Cluj-Napoca, 1987, p. 265–273; Această colecție cuprinde și varianta semnată de Nicolae Lungu la Axionul *De tine se bucură*; Idem, *Cântări liturgice...op. cit.*, p. 77–88; în această colecție apar e o variantă la *Pe arătătorul* gl. 8, semnată de I. Brie, și o variantă bănățeană la *De tine se bucură și Pe arătătorul*; Pr. prof. Vasile Stanciu, *Slujbele Sfinților Români...*, p. 134 – 144.

<sup>28</sup> *Cele opt glasuri la Liturghie* aranjate pe note de Trifon Lugojan, prof. de muzică, ediția a III-a, Arad, Tiparul Tipografiei „Diecezana”, 1927, p. 211–215.

*Curgător.*

Pre a - ră - tă - to - rul cel lor ce - rești, pre  
tai - ni - cul Stă - pâ - nu - lui, pre sfeș - ni - cul cel lu - mi-  
nat cel din Ce - sa -- re - ia cea din Ca - pa - do - chi - a, pre  
ma - re - le Va - si - li - e cu toți să-l cin - stim.

Același autor tipărește în 1939 o altă culegere de muzică bisericăescă<sup>29</sup>, din care nu lipesc cântări la Liturghia Sf. Vasile cel Mare, aceleași ca la ediția precedentă, doar că autorul transpune melodii într-un mod minor de „Fa”, iar la cântarea *Pe arătătorul* melodia este în tonalitatea Fa major.

*Curgător*

Pe a - ră - tă - to - rul ce - lor ce -  
rești; pe tai - ni - cul Stă - pâ - nu - lui; pe  
sfeș - ni - cul cel lu - mi - nat, cel din Ce - za -  
ree - a cea din Ca - pa - do - ci - a, pe  
Ma - re - le Va - si - li - e cu toți să-l cin - stim.

<sup>29</sup> *Răspunsurile liturgice (unison) cum se cântă în eparhia Aradului*, revizuite cu binecuvântarea P.S. Sale Părintelui Episcop Dr. Andrei Magieru, puse pe note de Trifon Lugojan, fost profesor de Rituale la Academia Teologică din Arad, Diecezana, Arad, 1939, p. 30–32.

A 3-a colecție de cântări bisericești tipărită în Banat, pe care o amintim, aparține lui Nicolae Firu<sup>30</sup>. Ineditul variantei melodice de la *Sfânt* rezidă în apariția insolită a formulei de acordaj din muzica psalitică bizantină *neanes*, ce debutează cu fa diez, iar linia melodica urcă până la si bemol și subito, sunetul fa devine natural și melodia se desfășoară după o structură modală majoră de Fa.

## *La liturghia sfintului Vasilie*

<sup>30</sup> Cântări bisericesti. Răspunsurile Sf. Liturghiei, Irmoase, Pricesne și alte cântări pentru sărbătorile de peste an, Cele opt glasuri, scrise pe note de Nicolae Firu, Litografia H. Pregler, Timișoara, 1943, p. 18–21.

ce - - - rial - - - si - - - - -  
 pà - mà - tul, de mă - - - ri - - - req - - -  
 lui. O - sa - na in - tru cei - din i - năl - ti - - -  
 - - me Bi - ne e cu - vântat, cel - ce vi - ne, intru nu -  
 me - le Dom - - nu - lui. O - sa na in - tru cei - din  
 i - năl - ti - - - - - me. A -  
 II  
 - - - - - min. A - - min -  
 - - - - - - - - - - - a - - - - min -  
 III

În anul 1980, Mitropolia Banatului tipărește o antologie de cântări bisericești, alcătuită de Prof. Dimitrie Cusma, Pr. Ioan Teodorovici și Prof. Gheorghe Dobrea<sup>31</sup>, prefățată de mitropolitul Nicolae al Banatului, culegere la care și-au adus contribuția și Sabin Drăgoi, Vasile Ijac, Constantin Vladu și Filaret Barbu, antologie care a stat la baza învățării muziciei bisericești de tradiție bizantină din Banat până în zilele noastre. Poate fi considerată cea mai cuprinsă colecție de cântări bisericești din Banat, din cuprinsul căreia nu lipsesc cântările de la Liturghia Sf. Vasile cel Mare<sup>32</sup>: *Sfânt, Amin 1, Amin 2, Pe Tine Te lăudăm, De tine se bucură, Pe arătătorul*, toate piesele fiind preluate din colecțiile deja amintite, ceea ce denotă unitatea melodica și conservatorismul bănătenilor în materie de muzică bisericească.

*Irmosul glas 8*

De tine se bucură... De Ți — ne se bu — cu — ră ce-ea  
 ce ești pli — nă de dar toa — tă făp — tu — ra.  
 So — bo — rul cel in — ge — resc și nea — mul o — me — nesc  
 ce — ea ce ești Bi — se — nū — că sfin — ti — tă si  
 rai — cu — vîn — tă — tor lau — da fe — cio —

ri — ei din ca — re Dum — ne — zeu — sa  
 in — triu — pat și prunc — sa fă — cut Cel ce es —  
 te mai i — na — in — te de veci Dum — ne — ze — ul  
 nos — tru. Că bra — tul tău scaun —  
 l-a fă — cut, și pîn — te ce — le tău  
 mai des — fă — tat de — cit ce — ru ni — le l-a lu —  
 crat. De Ți — ne se bu — cu — ră ce — ea ce — ești  
 pli — nă de — dar toa — tă făp — tu — ra. Mă —  
 ri — re Ți — e —

<sup>31</sup> Prof. Dimitrie Cusma, Preot Ioan Teodorovici, Prof. Gheorghe Dobrea, *Cântări bisericești*, Ed. Mitropoliei Banatului, Timișoara, 1980.

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 310–314.

Cele mai recente culegeri de cântări bisericești din Banat, care conțin cântări la Liturghia Sf. Vasile cel Mare, aparțin cercetătoarei Dr. Constanța Cristescu<sup>33</sup> și Prof. Dr. Mircea Buta,<sup>34</sup> de la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Arad. Lucrarea Dr. Constanța Cristescu reprezintă pentru cultura muzicală românească de tradiție bizantină din Banat și Transilvania o premieră absolută. Pentru prima data în această parte de țară cântările bisericești traditionale sunt transcrise în dublă notăție: psaltică și liniară.

Sfânt, sfânt, sfânt e Domnul Savaot, Glas III,

Cântările la Liturghia Sf. Vasile cel Mare, ca de fapt ale întregului opus, reproduc lucrarea lui Trifon Lugojan. Un alt element de noutate îl reprezintă *Tabelul nr. I*, cu structura modală a cântărilor Liturghiei Sf. Ioan Gură de Aur și a Sf. Vasile cel Mare.

Lucrarea Prof. Dr. Mircea Buta (după modelul tipărit de Trifon Lugojan în 1939) este mai mult decât o simplă colecție, este un manual practic de învățare a cântărilor liturgice după cele mai moderne metode existente în practica muzicală contemporană, în care textul imnografic declamativ al Sf. Liturghii însoțește cântarea.

<sup>33</sup> Dr. Constanța Cristescu, *Liturghier de strană*, Ed. Universității „Aurel Vlaicu”, Arad, 2001.

<sup>34</sup> Dr. Mircea Buta, *Răspunsurile liturgice și 45 de pricesne cu melosul din vestul ţării*, Ed. Universității „Aurel Vlaicu”, Arad, 2007.

# Sfântul Vasile cel Mare și Fericitul Augustin despre natură și peisaj – o paralelă

Adolf Martin RITTER

Facultatea de Teologie, Universitatea „Ruprecht-Karls” Heidelberg  
adolf.ritter@wts.uni-heidelberg.de

Sfântul Vasile cel Mare joacă un rol determinant în istoria gândirii creștine asupra temei creației. Faptul acesta se bucură în lumea ortodoxă de o prețuire și o recunoaștere aparte, astfel că în urmă cu ceva ani, actualul Patriarh ecumenic al Constantinopolului, P.F. Bartolomeu, a proclamat ziua de 1 ianuarie, ziua prăznuirii Sfântului Vasile, ca zi universală a protecției mediului înconjurător.

Rolul deosebit al Sfântului Vasile cel Mare a fost, deasemenea, sesizat și scos în evidență și de cercetările recente din patristica internațională, fapt ce s-a concretizat în intensificarea preocupărilor legate de problemele cosmologiei în perioada creștină primară. Trebuie să amintim aici, în special, o strălucitoare disertație de la Hamburg, alcătuită de Charlotte Köckert, apărută la editura Mohr Siebeck din Tübingen sub titlul: *Cosmologia creștină și filosofia din timpul perioadei imperiale. Interpretarea relatărilor cu privire la creație ale lui Origen, Vasile cel Mare și Grigorie de Nissa pe fundalul interpretării lui Timaeus*. Autoarea pleacă de la faptul că, în comparație cu alte teme ale teologiei vechi, problematica cosmologiei se găsește mai degrabă la periferia cercetărilor patristice<sup>1</sup>, cu toate că cosmologia creștină se articulează în primul rând în jurul explicării *Genezei*. Prin aceasta este fixată tema cercetării sale. Autoarea intră în tematica amintită, prezentând în prima parte a lucrării, cu ajutorul anumitor autori anume aleși (Plutarh, Attikos, Numenios, Alkinoos, Porfirios, Plotin<sup>2</sup>), dezbaterea cosmologică a perioadei imperiale și a începutului Antichității târzii, așa cum ea a fost marcată de discuția referitoare la explicarea dialogului platonician *Timaeos*. Cu aceasta s-a realizat cadrul prin care este prezentată și discutată explicarea celor șase zile ale creației (Gen. 1–2) pe baza celor trei cosmologii creștine timpurii: a lui Origen, a Sfântului Vasile cel Mare și a Sfântului Grigorie de Nissa<sup>3</sup>. Partea a doua a lucrării se

<sup>1</sup> A se vedea publicațiile lui C. Scholten (vezi și mai jos, nota 3) precum și articolele RAC: *Anfang* a lui H. Görögemanns (RAC-Suppl., Lfg. 3, 1985, pp. 402–448), *Hexaemeron* a lui J.C.M. van Winde (RAC 14, 1988, pp. 1250–1269) și *Kosmos* a lui D. Wyrwa (RAC 14, 1988, pp. 614–741).

<sup>2</sup> Alegerea autorilor repectiv este foarte bine gândită și intemeiată. Plutarch ne apare ca punct de pornire a discuțiilor în care apare și Porphyrios în calitate de comentator al lui *Timaeos*; la aceștia se adaugă și Plotin, ca subiect de cercetare aparte, deoarece de la el nu ne-a rămas nici un comentariu scris la dialogul platonician.

<sup>3</sup> La fel, alegerea aceasta este perfect intemeiată: nu a fost niciodată pus la îndoială faptul că Origen și Vasile cel Mare aparțin impunătoarelor figuri ale filosofiei naturii din perioada creștină primară. De asemenea, Grigorie de Nissa face și el parte din aceeași categorie specială. Lucrul acesta reiese din toate cercetările de specialitate. A se vedea materialul monografic al lui C. Scholten, *Antike Naturphilosophie und christliche Kosmologie in de Schrift „De opificio mundi“ des Johannes Philoponox* (PTS 4), Berlin-New York, 1996 și ediția traducerii, însoțită de comentarii, lucrării de cosmologie (în trei volume), *De opificio mundi*, în „Fontes Christiani”, 2. Folge, Band 23/1–3, Freiburg/Br., 1997.

intitulează: „Cosmologia creștină ca tălmăcire a Genezei” (Capitolul I, pp. 191–450). Aici sunt luate (în amănunțime) în considerație chiar și contextele apariției respectivelor expli-cări ale *Genezei*, precum și premisele hermeneutice ale autorilor acestora. Drept urmare, s-a avut în vedere mai puțin dependențele literare ale acestor lucrări de dialogul platonician amintit, ci s-au ridicat concret, în măsura în care a fost posibil, problematici, teme sau ar-gumente întâlnite în *Timaeos*, considerate a fi influențat tâlcuirile la *Hexaimeron* a Sfinți-lor Părinti. Urmează un rezumat foarte util (nici prea lung, nici prea scurt și nici simplu recapitulativ) cu o concluzie asupra întregului material. La acestea se adaugă o Anexă (p. 465 și următoarele) care conține o propunere pentru împărțirea, structurarea *Apologiei* în *Hexaimeron* (lucru nu ușor de făcut) ca text de bază a capitolelor Sfântului Grigorie de Nissa. Lucrarea mai conține lista bibliografică și registele obișnuite. Nu știm ceea ce trebuie admirat mai mult: grijă formei lingvistice în care se prezintă întregul material; competența clasico-filologică ce poate fi percepță din toate traducerile proprii (în aceste traduceri sunt folosite toate regulile de traducere și de redare, ele sunt lipsite de greșeli, deși, uneori, în anumite pasaje, se clatină puțin; tocmai aceste traduceri dau valoare lucrării); faptul că autoarea nu a profitat pur și simplu de *Comentariul la Geneză* făcut pe baza fragmentelor originiste existente, lucru făcut deja de K. Metzler, ci a făcut o analiză proprie amănunțită, chiar și a unui text controversat din *Comentariul la Timaeos* al lui Calcidius, aducându-l pe acesta, în cele din urmă, ca mărturie pentru lucrarea sa; ținuta sistemului de gădire și lim-pezimea construcției întărite printr-un rezumat și o sistematizare la sfârșitul fiecărui capitol, astfel încât, prin aceasta, cititorul este călăuzit cu siguranță în problematica abordată; liniș-tea și, în același timp, precizia controversei cu literatură secundară, fără „orice urmă de frică față de marile nume” sau – și aceasta nu în ultimul rând – suveranitatea cu care a stă-până vestită și complexitatea temei, indiferent dacă este vorba de izvoare sau de literatu-ra secundară. După toate acestea, eu nu pot decât să recomand călduros lucrarea autoarei noastre.

\*

În momentul acesta, ca urmare a subiectului propus, o să vorbesc mai puțin despre dez-baterea cosmologică în Biserica Veche, ci o să mă opresc, ca să mă exprim aşa, asupra *este-ticiei călătoriei și întâlnirea cu natura și peisajul*. Începem, altfel decât a fost formulată tema în titlul materialului nostru, cu abordarea acestei probleme la Fer. Augustin. Faptul că cele două (estetica călătoriei și întâlnirea cu natura și peisajul) au o foarte strânsă legătură între ele, va fi un lucru evident fără să fie nevoie de prea multă vorbărie în acest sens, ca urmare, aspectul respectiv nu necesită o dezbatere sau o argumentare aparte.

Călătoria este văzută de Fer. Augustin ca fiind trezvie și, la fel ca la toți autorii creștini vechi, necesitate. Cu toate acestea, Fer. Augustin vorbește despre călătorie mai degrabă cu neplăcere și teamă. În cartea a XXII-a a lucrării sale *Despre Cetatea lui Dumnezeu* (capitolul 22), Augustin enumeră, spre exemplu, chinurile pe care sărăcia vieții pământești le aduce și amintește, printre acestea, răul unei călătorii pe mare, deși, în cele mai multe cazuri, o astfel de călătorie era mai rapidă și mai comodă. Călătoria pe mare a fost tot timpul considerată mai periculoasă, stârnind adeseori teamă în sufletele oamenilor. Astfel, Sfântul Grigorie de Nazians, printre alții, descrie în repetate rânduri spaima furtunii pe mare, pentru că el, în tinerețea sa, a experimentat călătoria pe apă de la Alexandria la Atena, unde a plecat pentru a studia. Frica acestuia în fața morții a fost accentuată și de faptul că el nu fusese încă botezat (vezi *Cuvântarea 18,31*).

Metaforica călătoriei, care poate fi întâlnită adesea în literatura creștină veche, confirmă deplin tendința preluată din vorbirea obișnuită prin care imaginea vieții creștinilor este

văzută ca o călătorie a acestora spre patria cerească<sup>4</sup>. Pofta de a călători de dragul călătoriei încești, un „invincibil instinct călător”, este exclusă de orizontul acestui limbaj metaforic. Călătorul trebuie să reziste până la sfârșit și trebuie să-și atingă țelul călătoriei sale.

Vorbind despre plăcerea de a călători și despre întoarcerea acasă, Fer. Augustin folosește două verbe: a savura (lat. *frui*) și a folosi (lat. *uti*). El face distincție între cele două, iar pentru a înțelege modul în care le folosește trebuie să se facă o deosebire teologică fundamentală între ceea ce arată cele două verbe în concepția augustiniană:

Dacă ar fi necesare doar căruțe sau vapoare pentru ca prin folosirea lor să atingem țelul călătoriei noastre; dacă plăcerea și agitația călătoriei ne-ar pregăti doar bucurie, apoi noi însine am deveni ceea ce, de fapt, ar trebui doar să folosim, și anume, plăcere, desfătare. În modul acesta noi nu am mai vrea ca drumul, călătoria noastră să se termine degrabă și ne-am depărta de locul natal, de unde am plecat. Ne-am lăsa astfel fascinați de o falsă dulceață al cărei gust, credem noi, e singurul care ar trebui să ne facă fericiți. Dar nu, întoarcerea acasă este, de fapt, țelul și plăcerea călătoriei noastre. Tot așa, dacă în acestă viață trecătoare suntem de parte de Domnul (II Cor 5,6) și vrem să ne întoarcem în patria natală unde putem să fim cu adevărat fericiți, trebuie să folosim această lume (*uti*) nu să o savurăm (*frui*), devenind astfel una cu ea<sup>5</sup>.

După concepția multor cercetători, există o problemă delicată la Fer. Augustin, o relație naturală aparte, încărcată într-atât încât, se consideră că de la el pornește o poziție fatală a teologiei față de relația Dumnezeu-om sau, mai rău, față de relația Dumnezeu-suflet. Împotriva acestei relații deficitare existente la Fer. Augustin se consideră că este recomandabil ca Biserica Ortodoxă să mărturisească o relație triunghiulară, și anume, Dumnezeu-om-natură<sup>6</sup>. Ce trebuie să reținem din acest reproș adus lui Augustin?

Lucrul pare să fie în întregime clar dacă ne oprim la exprimarea lui Augustin din scrierea sa *Soliloquia* (I, 7), considerată adesea ca o chintesență a gândirii augustiniene. Această exprimare a lui Augustin a fost programatic scoasă în evidență de Adolf von Harnack în lucrarea sa, *Augustin. Reflectii și maxime* (1922): „*Deum et animam scire cupio. Nihil plus? Nihil omnino!*” (eu râvnesc să recunosc pe Dumnezeu și sufletul. Nimic mai mult? Absolut nimic!). Înainte de a ne grăbi să tragem concluzii din acestă afirmație a lui Augustin, trebuie să fim totuși cu băgare de seamă. Dacă Augustin a spus că pe el îl interesează doar Dumnezeu și sufletul, aceasta nu înseamnă, în nici un caz, că lumea a fost exclusă din preocupările sale. Dimpotrivă, K. Flasch observă, pe bună dreptate, în introducerea sa la gândirea lui Augustin următorul lucru:

Atât noțiunea sa despre Dumnezeu cât și ideea sa despre suflet indică implicit și lumea. Dumnezeu înțeles ca Adevărul, este chintesența, întruchiparea tuturor calităților și tuturor valorilor. Sufletul este puțința de a avea a Adevărului, sau ceea ce se poate judeca despre valoare și nevaloare. Dumnezeul lui Augustin din perioada de început a să este ultima premisă a lumii înconjurătoare raționale, lume care caută calea cea dreaptă spre înfăptuirea ei.<sup>7</sup>

<sup>4</sup> Augustin, *De Civitate Dei*, XVIII, 51, iar despre metaforica călătoriei în general, vezi H. Rahner, *Symbole der Kirche*, 1974, 239ff.

<sup>5</sup> Augustin, *De doctrina christiana* I, 4,4.

<sup>6</sup> Astfel, a se vedea, printre alții, D. Ritschl în importanta sa carte *Zur Logik der Theologie*, 1984. Vezi și A.M.R., *Zum Thema: Die Last des Augustinische Erbes. Das Beispiel der Naturtheologie*, în „*Studia Ephemerides Augustinianum*”, 24, Roma, 1987, pp. 233–242.

<sup>7</sup> K. Flasch, *Augustin. Einführung in sein Denken*, Stuttgart, 1980, 87 f.

Soliloquiile lui Augustin ar putea folosi ca doavadă pentru concepția sa depre relația Dumnezeu-om, respectiv Dumnezeu-lume, dar numai luate în totalitate, ceea ce nu este deloc valabil dacă se extrage și se analizează doar câte un fragment din ele. Rugăciunea intrării face însă această relație suficient de clară; ea invocă pe Dumnezeu ca „Creator al tuturor (*universitatis conditor*)”. Formal și din punctul de vedere al conținutului, această rugăciune are de-a face cu ceea ce ne-a rămas din penița Fer. Augustin, adică cu învățatura sa<sup>8</sup>.

În perioada imediat următoare îl vedem pe Augustin din ce în ce mai mult preocupat de problema învățăturii despre creație. Este vorba aici, în special, de tâlcuirea făcută de el la primele trei capitole ale *Sfintei Scripturi*. La doi ani după alcătuirea lucrării *Soliloquia*, după întoarcerea sa din Africa, Augustin prezintă prima sa încercare de tălmăcire a cărții *Facerii* pe care însă, datorită faptului că, în mod neinspirat, s-a adâncit prea mult în mrejele retoricii (pentru a apăra învățatura ortodoxă în fața criticii maniheiste), foarte curând va începe să o înlocuiască cu un comentar al *Genezei* făcut în „spirit literal”<sup>9</sup>. Au urmat, în jurul anului 400, ultimele trei cărți ale *Confesiunilor*, iar apoi, începând probabil cu anul 401, marele *Comentariu la Geneză*, structurat în 12 cărți<sup>10</sup> (*De Genesi ad litteram libri duodecim*) și, în sfârșit, cărțile XI și XII din *De civitate Dei*, alcătuite între anii 416–418. La acestea se mai adaugă, înaintea tuturor, mărețul său *Comentariu la Psalmi* alcătuit după notițele predicilor și după dictările pe care le-a făcut chiar el. Alcătuirea acestuia s-a făcut probabil într-o perioadă de timp ce a depășit 25 de ani. Astfel se poate întrevede o listă vastă și importantă de lucrări ale Fer. Augustin în care se pot întâlni reflecțiile sale cu privire la creație și, firește, învățatura sa despre natură.

Acceptarea unei problematici abordate izolat nu este posibilă și nici necesară. Pentru a arăta care este scopul aserțiunii noastre este suficient să facem referire la un singur aspect al învățăturii Fer. Augustin despre creație. Este vorba despre ideea „semînței raționale” (*rationes seminales*) sau, cum mai des se întâlnesc, despre „cauzele raționale” (*rationes causales, rationes causae*)<sup>11</sup>. Prin aceasta, Augustin realizează o punte între momentul creației și prezența mersului lucrurilor în Dumnezeu spre existența și ordinea creatului. Acest lucru îl realizează Augustin mai întâi în lucrarea *De Trinitate* și în deja amintitul *Marele Comentariu la Geneză* unde este definitivată învățatura sa despre „sămânța rațională”. Aceasta a fost pusă de la început în creație însă efectele potențelor sale se manifestă abia la un anumit moment. Prin ideile sale (vezi *De Trinitate*), Fer. Augustin realizează o legătură între spusele cu privire la existență aflate în referatul biblic al creației și noțiunile de existență și participare ale ontologiei platonice<sup>12</sup>. Întotdeauna trebuie să răspundem la problemele complicate ridicate de convingerile tradiționale, la raporturile vremurilor noastre cu știința și, în special, cu teoria evoluției moderne (despre amândouă se discută pe larg în lucrările lui Augustin, uneori chiar excesiv de controversat)<sup>13</sup>. Pe de o parte, este indiscutabil că învățatura despre „*rationes seminales*” presupune o terminologie ce ține de providența dumnezeiască căreia îi aparține în mod necesar înțelegerea și bunătatea întregii existențe pământești. Pe de altă parte, și aceasta este ceva mai puțin important pentru reflecția noastră, ideea

<sup>8</sup> Augustin, *Soliloquia I*, 2–6.

<sup>9</sup> *De Genesi ad litteram liber unus imperfectus* (CSEL 28, 1, pp. 459–503).

<sup>10</sup> *De Genesi ad litteram libri duodecim* (CSEL 28, 1, pp. 3–435).

<sup>11</sup> *De Trinitate III*, 9, 16: „mundus grauidus est causis nascentium”.

<sup>12</sup> E. Gilson, *Introduction à l'étude de S. Augustin*, Paris, 1949, p. 263; H. Chadwick, *Augustine*, Oxford, 1986, 88 f.

<sup>13</sup> A se vedea, înainte de toate, A. Holl, *Seminalis ratio. Ein Beitrag zur Begegnung der Philosophie mit den Naturwissenschaften*, Wien, 1961; Agaësse-Solignac, în „Bibliothèque augustinienne”, 48, pp. 653–668.

„administrației creației”, aşa cum se realizează prin grija lui Dumnezeu<sup>14</sup>, și providența sa ca mișcare a lumii, exclude, probabil întru totul, faptul că lui Augustin i se poate imputa o exprimare deistă<sup>15</sup>. La el nu e vorba despre un Dumnezeu ale căruia fapte decisive ar fi vizibile doar în trecut<sup>16</sup>. Dumnezeul lui Augustin este dimpotrivă „*un Dumnezeu care lucrează neîncetat și un Dumnezeu care lucrează în lume*”<sup>17</sup>. Această constatare este atât de clară la Augustin pe cât este de limpede acest fapt în viața de zi cu zi. Până la începutul epocii moderne de la Augustin au pornit, dacă nu cumva vrem să schimbăm totul, total alte impulsuri în ceea ce privește gândirea și evlavia Apusului decât acelea ale unui „creștinism al voinei” crispăt, în contradicție cu „transfigurarea lumii în duhul liturgic al Bisericii Răsăritene”, pentru ca să citez un cunoscut, în vremea sa, titlu de carte din ultimii ani ai deceniului patru din secolul trecut<sup>18</sup>. Mă refer aici la Notker Balbulus, Roswitha von Gandersheim, Hildegard von Binger, Abelard von St. Victor și alții<sup>19</sup>. Dealtfel, la aceasta se potrivește ceea ce însuși A.C. Crombie a desemnat ca rezultat expresiv al instructivei sale cercetării despre „emanciparea științei naturii”, și anume, „continuitatea tradiției științifice apusene din timpul grecilor până în secolul al XVII-lea”<sup>20</sup>. Toate lucrările de specialitate cunoscute mie, în care autorii lor deslușesc câte ceva din antichitatea târzie și din evul mediu, au dus la următorul rezultat: nu există în istoria înțelegerii naturii, odată cu intrarea creștinismului în lumea mediteraneană sau, de asemenea, odată cu devenirea activă de la preinsul „creștinism al voinei” al lui Augustin, o ruptură abruptă, ci eventual o deplasare a accentelor. De la Augustin încoace pot să fie întâlnite minunate reacții creștine în direcția unui interes mai aparte față de natură. Ne gândim doar la eficientul motiv al reprezentării divine, de la Augustin până la Nicolae Cusanus, în virtutea căruia, omul lui Dumnezeu poate într-adevăr să realizeze idei creative.

\*

Acea descriere a naturii care se găsește în corpusul de scrisori al Sfântului Vasile cel Mare, ne apare ca fiind ceva aparte, unicat chiar. De la Alexandru Humboldt, cel mai cunoscut cercetător al naturii și călător al secolului al XIX-lea, ea a găsit o atenție aparte la cei interesați de dezvoltarea sentimentului față de natură. Cum trebuie să fie interpretată și clasificată această mărturie vasiliană, este ultima chestiune despre care aş vrea să vă vorbesc în scurta mea expunere.

Este vorba despre *Scrisoarea a 14-a* a Sfântului Vasile cel Mare, scrisă după anul 356 (probabil în toamna anului 357 sau în primăvara anului 358) când Sfântul Vasile se decisese să ducă o viață ascetică și, în acest scop, s-a retrăs în liniștea vieții de la țară, pe proprietatea familiei (Iris), în Provincia Pont, acolo unde, de ceva vreme, mama și sora lui se retrăseseră pentru a viețui în evlavie și rugăciune, departe de zgomotul și tumultul lumii. Cu această scrisoare Sfântul Vasile cel Mare a încercat să-l ademenească<sup>21</sup> pe Grigorie de Nazians, prietenul și fostul său coleg de studenție la Atena, care se afla pe atunci încă la depăr-

<sup>14</sup> Agaësse-Solignac, *op. cit.*, 676ff.

<sup>15</sup> D. Ritschl, *op. cit.*, p. 115; I.A. Dorner, *Augustinus*, Berlin, 1873, 45, p. 111, 332ff.

<sup>16</sup> D. Ritschl, *op. cit.*, p. 115.

<sup>17</sup> R. Lorenz, în „Theologique Revue”, 39 (1975), p. 337.

<sup>18</sup> Alcătuită de J. Casper, Freiburg/Br., 1939.

<sup>19</sup> A se vedea W. Ganzenmüller, *Das Naturgefühl im Mittelalter*, Leipzig-Berlin, 1914.

<sup>20</sup> A.C. Crombie, *Von Augustinus bis Galilei*, (1959) 1977, XII.

<sup>21</sup> Mai exact spus, Grigorie de Nazians se afla în Nazians (pe moșia familiei din Nazians), ajutându-l pe bătrânu să tată, episcopul orașului.

tare<sup>22</sup> de Sfântul Vasile. „Descrierea pustniciei (sihăstriei) sale, situată în apropierea unei acumulări de apă, sus în văile Pontului, în mijlocul prospetimei neatinse a naturii care răspândea peste tot prospetime, îi oferea Sfântului o minunată priveliște la orizont. Frumusețea acestui loc, Sfântul Vasile a dăruit-o, în sfârșit, prin scrisoarea sa și prietenilor săi” (Hans von Campenhausen). Însă, descrierea acestui loc, spune mai departe H. Von Campenhausen, nu este singura momeală și nici cea mai importantă pe care Sfântul Vasile a aruncat-o pe cântar în scopul de a înclina balanța în direcția dorită de el. După cum Sfântul Vasile cel Mare însuși spune, locul despre care vorbește este:

...un ținut (tropos) care se potrivește exact modului meu de viețuire. Noi vedem în fața noastră ceea ce noi adeseori, în timpul nostru liber, mai mult în glumă decât în serios, ne-am obișnuit a reprezenta în idei. Aici este un munte înalt acoperit de o pădure deasă. La partea de nord curge o apă rece și limpede. La piciorul muntelui se deschide o câmpie netedă care, datorită umidității ce vine din munte, este permanent acoperită de o vegetație bogată. Ea e înconjurată de jur împrejur de o pădure seculară cu diverse soiuri de copaci ca și cum ar fi înconjurată de un gard, astfel încât, în comparație cu acest loc, chiar și insula lui Kalypso, pe care Homer<sup>23</sup> a lăudat-o datorită frumuseștilor sale, pare să fie lipsită de importanță în ceea ce privește frumusețea ei. De fapt nu lipsește mult ca cele două locuri să fie asemenea, deoarece locul de aici este și el o insulă datorită stăvilarului care înconjoară acest loc din două părți; pe partea longitudinală se revarsă râul din înălțime spre partea de jos, formând și el un zid greu de trecut. Pe cealaltă parte se întinde muntele care prin cotiturile sale sub formă de semilună ajunge până la prăpastie și închide trecătoarea ce se află la piciorul său. Există doar o intrare spre acest loc, iar asupra ei, noi suntem stăpâni. Locuința noastră se află pe o altă deschizătură a muntelui care se închide sus cu un platou înalt de o frumusețe aparte, astfel că fiecare plan ni se lărgește în fața ochilor noștri și se pot vedea de sus atât înălțimile, cât și râul care curge împrejur. Aceată priveliște, cel puțin după cum mi se pare mie, oferă cu nimic mai puțină desfătare ochiului decât cea considerată a o avea localitatea Amphipolis de la râul Strymon<sup>24</sup>. Râul Strymon curge încet și datorită mersului său lent formează aproape un lac, pe când cel de aici curge cel mai repede dintre toate râurile pe care le cunosc eu și datorită stâncilor din apropiere devine și mai sălbatic. În fața acestor stânci el se întoarce înapoi și se răsușește într-o vâltoare adâncă. Mie și oricui îl privește, ne oferă o priveliște extrem de plăcută, iar locuitorilor din zonă le este de un foarte mare folos deoarece în vâltoile sale el are o mulțime mare de pești. Ar mai trebui oare să amintesc de aburii și curenții răcoroși ce se ridică deasupra râului și a pământului sau despre mulțimea florilor și a păsărilor minunat cântătoare? Oricine trece pe aici le poate admira în liniște pe toate acestea. Lucrul cel mai deosebit însă, pe care trebuie să-l spunem despre acest loc, este faptul că el, cu toate că datorită poziției sale este potrivit să dea roade de toate felurile, produce rodul cel mai minunat și mai prețut: liniștea (isihia). Pentru că el este departe de agitația orașului, nu ajunge la noi nici un călător, cu excepția celor care ni se alătură nouă la vânătoare. Locul este bogat în vânăt, însă nu în urși și lupi, precum la voi, ci în turme de cerbi și de căprioare sălbatrice, în iepuri și altele asemenea. Nu cugetă tu în ce pericol aș fi intrat dacă eu aș fi dorit să schimb un asemenea loc cu Tiber-

<sup>22</sup> La două dintre scrisorile Sfântului Vasile, Sfântul Grigorie de Nazians a reacționat, alcătuind două scrisori prin care îi răspunde prietenului său (Vezi Epistolele 1 și 2 ale Sfântului Grigorie de Nazians).

<sup>23</sup> *Odyseea* 5,55–74.

<sup>24</sup> În legătură cu Strymon, a se vedea la Liddell-Scott locurile indicate din Hesiod, Aeschylus și Herodot.

nene<sup>25</sup> – haosul, prăpastia pământului locuit? Mă vei ierta, dar eu năzuiesc spre acest loc și nu într-acolo. La fel, nici Alkmaion nu a suportat să mai rătăcească mult după ce el a găsit Echinadele<sup>26</sup>.

De la Alexander von Humboldt<sup>27</sup> scrisoarea aceasta este considerată drept un model pentru descrierea modernă a peisajului natural. Exact în sensul acesta este folosită respectivă scrisoare și de către fostul meu profesor, Hans von Campenhausen, în foarte cititele sale portrete ale părintilor bisericești (volumul *Părinții greci ai Bisericii*), spunând că ea este „...un document surprinzător, fiind prima descriere în amănunțime a unui peisaj din natură pe care lumea apuseană o cunoaște, o idilă antică care însă are în ea ceva foarte adânc, revârsând, în formele în care ni s-a păstrat, ceva plin de taină, de mister”<sup>28</sup>.

Hans von Campenhausen a fost contrazis într-o oarecare măsură de O. Dreyer într-un material publicat, în urmă cu un sfert de veac și mai bine, în cinstea profesorului său de la Göttingen, Karl Deichgräber, la 65 de ani de la naștere, material concretizat într-o analiză a *Descrierii naturii la Sfântul Vasile cel Mare*. El a ajuns la contrazicerea lui H. Von Campenhausen nu în ultimul rând datorită comparațiilor făcute cu locurile paralele din literatura antică (Libaniu, Strabo, Pliniu cel Tânăr) și concluzionează:

Vasile cel Mare nu a vrut să descrie absolut deloc natura locului respectiv ca atare – lipsesc multe informații în acest sens –, ci el a stilizat idealul ascetic al pustiei, al singurătății, al izolării de lume; de aceea vorbește despre o «insulă-cetate» care înlesnește o retragere netulburată (pentru cel care dorește aşa ceva)<sup>29</sup>.

În ciuda meritelor incontestabile ale cercetării lui O. Dreyer, trebuie revizuite (cel puțin) unele aspecte ale analizei sale sau, poate cel mai potrivit ar fi, să li se dea o cu totul altă însemnatate, o cu totul altă greutate. Astfel, tonul oarecum glumă, metaforic, pe care Sfântul Vasile cel Mare îl folosește în finalul scrisorii sale cărtre Sfântul Grigorie de Nazians, ton prin care el îl plasează pe prietenul său în anturajul „urșilor și al lupilor” și în prăpastia lumii, idee care ne trimit la prăpastia în care atenienii aveau obiceiul să-i arunce pe cei condamnați pentru crime, trebuie înțelus în contextul mai larg al celor scrise de Sfântul Vasile cel Mare. Tonul în care Sfântul Vasile își încheie scrisoarea sa, înregistrat foarte atent de adresantul ei, Sfântul Grigorie de Nazians, care, de asemenea, a și ripostat pe măsură<sup>30</sup>, nu joacă decât un rol neînsemnat în interpretarea lui Dreyer, precum și în cea mai înainte amin-

<sup>25</sup> Localitate în Capadoccia, unde era moșia din Nazians a tatălui Sfântului Grigorie de Nazians și unde acesta din urmă îl invitase pe Sfântul Vasile cel Mare.

<sup>26</sup> Echinadele sunt insule în Marea Ionică unde, conform legendei, Alcmaeon s-a refugiat pentru a-și găsi liniștea. Pentru textul *Scrisorii a XIV-a* a se vedea: ediția lui Y. Courtonne, *Les Belles-Lettres*, I, Paris, 1957, pp. 42–45; traducerea comentată a lui W.-D. Hauschild, în „Bibliothek der Griechischen Literatur”, 32, 1990, pp. 59–61 precum și, înainte de toate, O Dreyer, *Zu den Naturbeschreibungen bei Basilios der Große*, în „Natalicum für K. Deichgräber zum 65. Geburtstag”, meschinenchriftlich, Göttingen, 1968, pp. 109–139.

<sup>27</sup> În voloul doi al scrisorii sale *Kosmos*, Stuttgart, 1847, 25ff.

<sup>28</sup> Hans von Campenhausen, *Griechische Kirchenväter*, Stuttgart, (1955) 1967, 90f. Alte aprecieri asupra *Scrisorii* Sfântului Vasile cel Mare se găsesc la O. Dreyer (vezi supra, nota 26).

<sup>29</sup> Așa rezumă, în parte corect, W.-D. Hauschild analiza descrierii naturii făcută de Dreyer în studiul mai sus amintit. Vezi W.-D. Hauschild, *op. cit.*

<sup>30</sup> Vezi Grigorie de Nazians, *Epistola a 4-a*: „Da, ironozează numai ținutul nostru ... Eu, însă, vreau să admir Pontul tău, gaura ta de șoarece din ținutul Pontului, refugiu tău... Cuvintele tale sunt, probabil, pentru o scrisoare prea lungi, iar pentru o comedie prea scurte”. Ironia Sfântului Grigorie de Nazians este asemenea celei pe care Dreyer și W.-D. Hauschild au observat-o la finalul scrisorii Sfântului Vasile cel Mare. Vezi W.-D. Hauschild, *op. cit.*, notele 26 și 29.

tită, pe care el, în mare parte și pe bună dreptate, a și respins-o. O. Breyer nu a ținut seama suficient de lucrul spre care Sfântul Vasile cel Mare dorea să-l înduplece pe prietenul său, și anume, de faptul că Sfântul Vasile cel Mare nu voia să facă agricultură împreună cu Sfântul Grigorie de Nazians sau să crească vite pe câmpia de la Iris, pentru a fi nevoie de mai multe amănunte, ci el încerca să-l convingă pe prietenul său să vină aici pentru a se dedica împreună, în singurătate, vieții contemplative, de liniștere. În felul acesta, a face aluzie la unele comparații literare, precum la cea cu Pliniu cel Tânăr (*Epistola 5,6,7–14*) este lipsită de orice sens, zadarnică. Total neobservat a rămas, în sfârșit, faptul că cei doi (Vasile și Grigorie) deciseroară deja, la momentul redactării scrisorii, să se dedice idealului vieții contemplative în singurătatea unui cadru natural frumos. De aceea, Sfântul Vasile cel Mare zice că „Dumnezeu i-a arătat lui un loc frumos (*topos*) care se potrivește exact modului său de viețuire (*tropos*) astfel că noi vedem în fața noastră, ceea ce adesea, în glumă, ne-am străduit să zugrăvim în idei”. În paragraful al doilea al *Scrisorii XIV*, autorul ei nu ezită să se refere la „nu mica desfăștare” pe care i-o oferă frumoasa priveliște a râului, făcând însă diferențierea între estetic, *frumusețea imaginii și deplina utilitate* pe care râul o oferă puținilor săi vecini deoarece *în vâltoare sale are o mulțime mare de pește*. Așadar, Sfântul Vasile cel Mare prețuiește un lucru din perspective unui dublu sens: al frumosului și al utilului. Un lucru nu e suficient să fie doar frumos, el trebuie să fie și util, să aibă o utilitate. O *insulă-cetate*, adică totala izolare, Sfântul Vasile cel Mare ar fi putut să o găsească, de altfel, și în ținuturile neospitaliere, în cazul în care el ar fi căutat acolo. Locul acesta însă, plin de frumusețe și liniște, se potrivea idealului său, ceea ce nu exclude faptul că acest ideal putea fi pus în practică și în alte locuri.

Depinde, de altfel, precum aproape întotdeauna se întâmplă în viață, de măsura cu care cântărim lucrurile și din ce unghi de vedere le privim. Dacă scrisoarea noastră este citită pe fundalul literaturii antice, atunci ea ieșe din cadrele obișnuitului, precum reiese din mai vechea cercetare a lui Alexander von Humboldt și din celealte de până la Hans von Campenhausen. Însă, din punctul acesta de vedere trebuie să-i dăm dreptate lui O. Dreyer în ceea ce privește stilizarea naturii. Dacă privim scrisoarea prin prisma contextului patristic și, în special monastic, trebuie să fim de acord cu Hans von Campenhausen, deoarece el chiar numește scrisoarea ca fiind *în sine un document surprinzător, o minunată descriere a unui peisaj din natură*.

Faptul că un așa distins reprezentant al monahismului, al creștinismului în ansamblul său, precum este Sfântul Vasile cel Mare, ne-a recomandat să nu înnăbuşim, din motive religioase sau din alte motive, sentimentul pentru farmecul și atracția estetică a naturii, ar trebui să contribuie din plin la formarea unei concepții teologice sănătoase asupra naturii, ceea ce nu s-a întâmplat și nici nu se întâmplă întotdeauna așa. În sprijinul acestui lucru vine, și cu aceasta ne întoarcem la începutul prezentării noastre, și *Comentariul Sfântului Vasile la carteau Facerii* (în forma *Omiliilor* la cele 6 zile ale creației-Hexaimeronul), lucrare nu întâmplător considerată a fi, de către contemporanii săi, poate cea mai valoroasă scriere a sa.

Traducere din limba germană de Dr. Mircea BIDIAN

# Sfântul Vasile cel Mare și Împăratul Valens într-o confruntare a autorităților

Nicu DUMITRAȘCU

Facultatea de Teologie Ortodoxă Oradea  
nicud\_ird@yahoo.com

În veacul al patrulea, în timpul marilor părinți capadocieni, *Nașterea Domnului și Boboteaza* se sărbătoreau împreună, pe 6 ianuarie<sup>1</sup>. De aceea și pregătirile care se făceau pentru acest moment trebuie să fi fost pe măsură, mai ales acolo unde slujea Sfântul Vasile cel Mare, ajuns la un prestigiu care depășise de mult granițele provinciei Capadoccia. O provincie care, cel puțin până în iarna anilor 371/372, părea să se bucure de un statut special în fața împăratului Valens; pentru că ea nu suportase încă măsurile sale repressive îndreptate împotriva celor care îndrăzniseră să i se opună, aşa cum se întâmplase în aproape toate cetățile importante ale imperiului<sup>2</sup>.

Istoria a dovedit că această situație nu era rodul întâmplării sau al hazardului, ci al voinei lui Dumnezeu, manifestată, *pe de o parte*, prin credința și credibilitatea episcopului cetății, *pe de altă parte*, prin diplomația acestuia de a convinge o serie de înalți funcționari imperiali să tempereze elanul distructiv și revansard al împăratului.

Înainte de a analiza întâlnirea dintre Valens și Sfântul Vasile, în catedrala din Cezarea Capadociei, cu prilejul sărbătorilor din 6 ianuarie 372, ar trebui să încercăm să înțelegem starea psihologică în care se aflau cei doi, fără a respecta însă cronologia exactă a faptelor. Pentru că împăratul nu se întâlnea cu un simplu cleric, însărcinat cu administrarea treburilor bisericesti ale unei provincii oarecare, iar episcopul nu putea să facă abstracție că în față sa se va afla un adversar declarat al credincioșilor niceeni, care n-ar fi ezitat să folosească orice mijloace pentru a-și impune voința, inclusiv forță.

<sup>1</sup> Dacă în Apus se pare că Nașterea Domnului s-a sărbătorit în mod cert încă din secolul al treilea pe 25 decembrie, plecând de la tradiția potrivit căreia recensământul Cezarului August ar fi avut loc în această zi, în anul 754 de la fondarea Romei, după anumite surse, chiar de la începutul creștinismului, în Răsărit lucrurile sunt un pic diferite. Aici, până prin a doua jumătate a veacului al patrulea Nașterea Domnului se sărbătorea împreună cu Botezul Domnului, adică pe 6 ianuarie, considerându-se că Mântuitorul s-ar fi botezat în Iordan, la vîrstă de 30 de ani, exact în ziua în care S-a născut. Prima informație sigură cu privire la separarea celor două sărbători și, desigur, mutarea Nașterii Domnului pe 25 decembrie, o avem din anul 375, din Biserică Antiohiei, ceea ce ne arată că, într-adevăr, în Capadoccia, în iarna anilor 371/372, avem această situație. (Pentru mai multe detalii legate de cele două sărbători, vezi Pr. prof. univ. dr. Ene Braniște, *Liturgica generală*, Ed. IBMBOR, București, 1985, p. 194–204).

<sup>2</sup> S-ar părea chiar că, în afară de cele din Capadoccia și Pont, toate celelalte cetăți fuseseră obligate să îmbrățizeze arianismul. Nimici nu îndrăznea să i se opună împăratului. Din contră îi zgândăreau orgolul și îi mângâiau aroganța: „Cezarea, de Dumnezeu trimisule și îndelungatule în anii, mânătorule al nostru! Cezarea, din păcate, arată încă neascultare față de Măria ta. Nu-i cine știe ce, dar să nu iasă de aici vreo răzvrătire!...” (Stelianos Papadopoulos, *Viața Sfântului Vasile cel Mare*, traducere diacon Cornel Coman, Ed. Bizantină, București, 2003, p. 164).

## **Ignorare, compromitere sau dialog**

Dacă ne referim la Valens, în cazul în care nu și-ar fi dorit o confruntare publică cu Sfântul Vasile cel Mare, ar fi avut trei variante: *să-l ignore*, *să-l compromită* sau *să-l întâlnească* într-un cadru privat pentru a încerca să-l convingă de justețea măsurilor sale religioase.

Ar fi putut *să-l ignore* dacă ar fi fost un cleric de rând, care n-ar fi avut o influență atât de mare asupra unei comunități importante. În practica curentă ignorarea cuiva cu bună știință, calculat, intenționat, rece, înseamnă condamnarea sa la uitare, dacă persoana în cauză nu are capacitatea de a ține „raportul de forțe” în echilibru, cu o decentă și o știință a dialogului exemplare. Este o metodă eficientă pe termen lung, nu însă și pentru Valens pentru că, pe de o parte, era vorba despre o mare personalitate a vremii, pe care el însuși era curios să o întâlnească, pe de altă parte, pentru că avea nevoie de rezolvarea imediată a situației bisericești din Capadoccia. Împăratul, dincolo de convingerile sale ariene, dacă ele au existat cu adevărat, era, probabil, mult mai interesat de păstrarea unității interne a imperiului pe care o vedea realizată doar prin impunerea forțată a arianismului<sup>3</sup>.

Prin urmare, Valens nu putea să-și permită ignorarea unui ierarh al cărui nume se confunda deja cu rezistența și autoritatea unui sfânt.

Ar fi putut *să-l compromită*, așa cum nu de puține ori s-a întâmplat în istorie, pentru că atunci când dușmanul nu te poate învinge printr-o luptă directă, cu arme egale și în limitele unor acorduri cavaleresci, încearcă să te compromită, adică să-ți atribuie fapte pe care nu le-ai săvârșit niciodată<sup>4</sup>, sau să te facă prieten cu persoane deja compromise, moral și social. Ei bine! Valens a apelat la o altă stratagemă de compromitere, și anume aceea a micșorării autoritatii jurisdicționale. A împărțit mitropolia Capadociei în două și a numit în cealaltă jumătate un fost contracandidat ortodox al Sfântului Vasile, Antim, acum trecut la arianism<sup>5</sup>, tocmai pentru a arăta că aceasta este singura cale de dialog cu puterea imperială, și anume: *supunerea*. Nici această metodă n-a fost suficientă, pentru că Sfântul Vasile, departe de a fi căzut în deznaștere, a reacționat imediat, responsabil, prin crearea unor noi episcopii, mai ales la limita dintre cele două unități bisericești, cu riscul de a pune la grea încercare prietenii vechi și solide<sup>6</sup>, și, mai ales, prin păstrarea și întărirea autoritatii sale spirituale

<sup>3</sup> Este foarte greu să disociezi intențiile pur militare, politice, strategice ale împăratului, de convințările sale religioase. Adesea, cele din urmă se supun întru totul intereselor politice și contrastează chiar cu trăirile cele mai intime ale suveranului. (vezi Stelianos Papadopoulos, *op. cit.*, p. 216).

<sup>4</sup> Părintele Ioan G. Coman crede că Sfântul Vasile cel Mare înțelegea perfect această metodă de discreditare, pentru că se confruntase în nenumărate rânduri cu ea, și, în consecință, ar fi fost pregătit să răspundă oricărei situații cu demnitate și înțelepciune. Nu acționa instinctual, rapid și înversunat, ci, din contră, cerceta și analiza fiecare situație în parte, căutând să găsească cea mai bună soluție; nu neapărat cea mai convenabilă, dar, cu siguranță, cea mai potrivită. Indiferent că de pregătit ar fi fost, însă, pentru astfel de momente, ele îi produceau mânhire și tristețe (*Sfântul Vasile cel Mare și Atarbiș sau între calomnie și onestitate, ignoranță și discernământ, izolare și ecumenicitate*, în Studia Basiliana 1, *Sfântul Vasile cel Mare, închinare la 1630 de ani*, ed. a II-a revăzută, adăugită și îngrijită de Emilian Popescu și Adrian Marinescu, Ed. Basilica, București, 2009, p. 636–637). Stelianos Papadopoulos rezervă calomniei un întreg subcapitol în *Viața Sfântului Vasile cel Mare* (pp. 273–281) dar tot el notează și cuvintele sfântului că „defaimarea îi aduce mare folos duhovnicesc” (p. 209).

<sup>5</sup> Pentru detalii vezi Stelianos Papadopoulos, *Viața Sfântului Vasile cel Mare*, pp. 235–238.

<sup>6</sup> Este recunoscută dezamăgirea și amărciunea pe care i-a produs-o prietenului său, Grigorie, numindu-l episcop de Sasima, un loc pe care acesta din urmă avea să-l descrie ca pe un târg fantomatic, aflat la întretăierea drumurilor tâlhărilor, lipsit de vegetație și de viață, în care pulsa o viață anotă fără perspectivă pentru localnicii puțini și fără carte, un loc în care a zăbovit puțin și în care n-avea să se mai întoarcă deși, fără să știe, la acel moment, Sasima va juca un rol important în via-

asupra unor centre bisericești din afara jurisdicției sale, unde păstoreau episcopi vrednici, însă nu la fel de curajoși ca el însuși.

De aceea, nu este exclus ca Valens să fi fost implicat într-un fel chiar și în organizarea acelei opozitii serioase la alegerea Sfântului Vasile în scaunul episcopal din Cezarea, dată fiind compoziția socială extrem de diversă a contestarilor săi: adversari religioși (arienii), alături de reprezentanți ai autorităților de stat, sau ai clasei înalte a societății și, probabil, un număr de clerici duplicitari, care, din teamă sau pentru anumite favoruri, l-ar fi părăsit fără nicio remușcare.

Valens a optat, în final, pentru cea de-a treia posibilitate, o întâlnire directă cu episcopul de Cezarea, plecând de la ideea că într-un *dialog privat* doi oameni inteligenți, deși adversari în opinii, ar putea găsi soluții de compromis, desigur în avantajul său, deși există riscul ca ea să se transforme într-o înfrângere publică, ceea ce ar fi generat o atitudine violentă și imediată din partea sa. Întâlnirea s-a consumat, într-adevăr, într-un cadru intim, după cum se va vedea, însă a debutat public în catedrala mitropolitană într-o tensiune inimagineabilă pentru cei care au avut privilegiul să se afle în apropierea celor doi adversari.

Este evident faptul că Valens a încercat, în nenumărate rânduri, prin emisarii săi, să-l convingă pe Vasile să renunțe la credința sa, însă fără rezultat<sup>7</sup>. De aceea, vine în Cezarea Capadociei pentru a pune capăt personal acestei situații stânjenitoare pentru imaginea sa de împărat atotputernic.

### Frică sfântă, demnitate și diplomație

Dacă vorbim însă de Sfântul Vasile cel Mare ar trebui să discutăm alte trei trăsături care îi definesc personalitatea și starea psihologică dinainte de confruntarea directă cu împăratul Valens, și anume: *frică sfântă, demnitate și diplomație*.

De ce nu-i era *frică* sfântului Vasile? Știm că noi astăzi suferim de frică, chiar dacă nu vrem să-o recunoaștem; frica de a spune ce gândim, frica de a ne manifesta aşa cum am dorii, frica de a fi noi înşine. Oare de ce? Pentru că nu avem o credință puternică. Atunci când ne aflăm în fața unei situații limită suntem tentați să ne ascundem. Și sfintii au avut rețineri, momente de slăbiciune, au fost cuprinși de teamă și incertitudine. Dar s-au lăsat în voia lui Dumnezeu, i-au cerut ajutorul neîncetat și, în timp, și-au clarificat propriile îndoieri. N-au fost sfinti de la început, ci și-au câștigat sfîntenia prin tot ceea ce au făcut în timpul vieții lor.

Credeți că sfântul Vasile nu s-a temut de împăratul Valens? Poate că nu s-a temut aşa cum o facem noi, ci într-un alt mod. A avut alte trăiri. Pentru că știa că puterea unui basileu nu se poate compara cu cea a lui Dumnezeu atotputernicul; de aceea, un om firav ca el, cu un trup slăbit, dar cu o inimă mare, se transformă într-un uriaș atunci când se rugă Domnului, fie în cămăruța sa, fie în Biserică pe care o slujea din toată inima. Nu existau sincope în programul său de rugăciune și nu înceta să îl roage pe Dumnezeu să-i descopere calea prin care să-și apere poporul dreptcredincios în fața prigoanei neoariene. *Frica unui sfânt* este

ta sa viitoare. (Cf. Stelianos Papadopoulos, *Vulturul rănit. Viața Sfântului Grigorie Teologul*, trad. Pr. Dr. Constantin Coman și diacon Cornel Coman, Ed. Bizantină, București, 2002, pp. 89–92).

<sup>7</sup> Vezi, în special, cunoscuta confruntare dintre Sfântul Vasile și prefectul Modestus care, dintr-un adeversar de temut, implacabil și dur, se transformă într-un admirator al marelui Vasile, ceea ce arată, nu numai calitățile sale de conducător al creștinilor din Cezarea Capadociei, avându-l ca exemplu și model pe Sfântul Atanasie al Alexandriei, ci și pe cele ale unui diplomat исcusit. El este capabil să transforme o înfruntare într-un prilej de împărtășire a iubirii creștine și o oportunitate de a lucra chiar cu cei potrivnici spre binele păstorilor săi. (Stelianos Papadopoulos, *Viața Sfântului Vasile cel Mare*, p. 240–242).

aceea de a nu greși, de a nu i se fi descoperit calea pe care trebuie s-o urmeze spre împărația cerurilor.

Viața sa, extrem de complexă, făcea loc atât smereniei, cât și *demnității*, deși cineva ar putea spune că cele două trăsături nu sunt complementare, ci contradictorii. Să nu uităm, însă, că elementele prin care se măsoară *demnitatea unui sfânt* se plasează într-un alt orizont de înțelegere. El nu se supune acelorași reguli de interpretare ca și noi, are alte priorități pentru că trăiește realitățile acestei lumi *în mod jertfelnic, nu pentru sine, ci pentru celălalt*. Sfântul Vasile se încadrează perfect în acest profil<sup>8</sup>. E un ascet prin excelență, umil și smerit, dar și voluntar, energetic și demn. Umilința sa nu trebuie luată ca fiind slăbiciune, ci mai degrabă ca victorie asupra păcatului, iar smerenia sa trebuie citită doar în alfabetul *demnității divine*.

De aceea, într-o societate confuză, dominată de inechități sociale și religioase, cu un împărat care credea că poate dispune de oricine și de orice după bunul său plac, Sfântul Vasile a dovedit o tărie de caracter ieșită din comun, o consecvență ireproșabilă în exprimarea adevărului. Își asumă concret identitatea creștină, ferm în convingeri, demn în atitudine și echilibrat în decizii. Pentru că pentru el *adevărata demnitate este în genunchi înaintea lui Dumnezeu în rugăciune*, și nu în fața oamenilor. Valens trebuia să se confrunte nu doar cu un om, despre care auzise atâtea lucruri extraordinare, ci cu un sfânt, a cărui personalitate și autoritate le va resimți din plin.

Sfântul Vasile cel Mare era un fin psiholog și un înzestrat *diplomat*. Diplomația sa este o combinație perfectă între *frica sfântă* și *demnitatea unui sfânt*, corroborată paradoxal deopotrivă cu profilul său ascetic și caracterul puternic, de nezdruncațat. Știa cât de influențabili sunt oamenii, fie ei chiar și împărații, sau mai ales împărații. Prin urmare și-a dat seama foarte repede că este nevoie ca la curtea imperială atitudinea conflictuală, rece și răzbunătoare a neoarienilor, să fie contracarață de una echilibrată, echidistantă a celor nehotărâți, sau de una binevoitoare și deschisă a niceenilor nedeclaratați oficial<sup>9</sup>.

De aceea, încearcă, prin scrisori (sau prin prieteni comuni), să păstreze o relație apropiată cu toti cei care erau în demnități de stat sau militare, în special cu cei pe care îi cunoștea personal<sup>10</sup>. Cu atât mai mult, cu cât mulți dintre oamenii importanți ai imperiului (unii chiar din imediata apropiere a împăratului) erau capadocieni<sup>11</sup>. Era pe deplin conștient de faptul că o astfel de strategie îl putea ajuta în momentul amplificării prigoanei declanșate de Valens împotriva niceenilor și care se apropia cu pași repezi de Capadoccia.

<sup>8</sup> Pentru o privire generală a profilului său pastoral și ecumenic vezi studiul părintelui profesor Ioan G. Coman, *Personalitatea Sfântului Vasile cel Mare. Profil istoric și spiritual* (330–379), în volumul omagial *Sfântul Vasile cel Mare. Închinare la 1600 de ani de la săvârșirea sa*, Ed. IBMBOR, București, 1980, pp. 31–35.

<sup>9</sup> Poate, de aceea, a adoptat o politică destul de relaxată cu privire la cei care, din diverse motive, au decis să renunțe la convingerile lor ariene în favoarea comuniunii cu cei care îmbrățișaseră credința promulgată la Niceea. Este posibil ca unii dintre aceștia să fi fost nesinceri – cine știe ce poate fi, cu adevărat, în sufletul omului! – însă, în locul neîncrederii și suspiciunii el a optat pentru o atitudine concesivă, promovată, surprinzător pentru unii, chiar de Sfântul Atanasie, episcopul Alexandriei, recunoscut pentru radicalismul său. Un ierarh ca Sfântul Vasile, cu o autoritate morală și doctrinară mai presus de orice îndoială, poate să-și permită să fie îngăduitor, fără a i se socoti aceasta ca slăbiciune (Preot Ioan G. Coman, *art. cit.*, p. 639).

<sup>10</sup> Vezi Pr. conf. univ. dr. Nicu Dumitrașcu, *Trei emisari ai lui Valens în vederea pregătirii misiunii Sfântului Vasile cel Mare în Armenia*, în „Orizonturi Teologice”, nr. 4/2001, pp. 20–28.

<sup>11</sup> Domnul academician Emilian Popescu a susținut această ipoteză, în scurta sa intervenție, după prelegerea profesorului Stelianos Papadopoulos, în timpul dezbatelor Congresului internațional dedicat Sfântului Vasile cel Mare, București, 1–4 noiembrie, 2009.

Datorită darurilor sale native, dublate de abilitățile sale diplomatice incontestabile, personalitatea Sfântului Vasile impunea respect nu numai clericiilor (indiferent de ce parte a baricadei se aflau aceștia, pentru că și dușmanii apreciază verticalitatea și demnitatea unui adversar, mai ales atunci când acceptă că ei nu sunt capabili de atitudini atât de îndrăznețe), dar și demnitărilor de stat și, într-un anumit fel, chiar și împăratului. Si, într-adevăr, atunci când a avut nevoie de sprijin, alături de ajutorul lui Dumnezeu, a simțit și solidaritatea celor care-l iubeau și au înțeles măreția idealurilor sale.

### Confruntarea celor două autorități

Întâlnirea Sfântului Vasile cu împăratul Valens, la Boboteaza anului 372, se petrece într-o atmosferă socială și religioasă extrem de tensionată. Am văzut care fuseseră opțiunile lui Valens și ce hotărâre a luat și, de asemenea, cum se pregătise episcopul Cezareei pentru acest moment. Timpul nu lucrase în favoarea împăratului, aşa cum sperase, ci împotriva lui; pentru că toți emisarii săi către Sfântul Vasile sfârșiseră prin a accepta faptul că ar fi preferabil mai degrabă un acord între cei doi, decât o înfruntare. Toate încercările prin care treceuse înainte îi întârsește Sfântului Vasile convingerea că alesese calea cea bună, iar Dumnezeu nu-l va părăsi. Se ruga parcă cu mai multă forță ca niciodată, prietenii cei adevărați își depășiseră micile rețineri (poate și teama de a-l înfrunta pe împărat, chiar dacă nu direct), era un calm aparent care prevestea însă furtuna. În rugăciune, harul divin se cobora asupra capului său cu atâtă putere, încât nepuțințele sale dispăreau ca prin farmec și în locul lor se sălașluiau lumina, iertarea, pacea și bucuria. Toate acestea se revărsau apoi deopotrivă asupra celor care-i împărtășeau credința, neliniștile și preocupările (convingerile), și a adversarilor săi, declarați și nedecați.

Însuși Valens trebuie să fi simțit, de la distanță, forța uluitoare a Sfântului Vasile cel Mare. Era dușmanul său, voia să-l supună, însă, în același timp, statura sa militară îl făcea să-l respecte. Ar fi vrut să aibă o victorie publică răsunătoare, pentru ca nimeni să nu mai îndrăznească vreodată să-l înfrunte, să-i conteste autoritatea, însă veștile pe care le primise de la trimișii săi îl făceau să înțeleagă că, de data aceasta, confruntarea la care va lua parte va fi mult mai dificilă decât cele de pe câmpul de luptă, unde deținea controlul în totalitate. În același timp, îi creștea și curiozitatea. Cine este acela care, în ciuda demersurilor sale, continua să i se opună? O să meargă el să-l întâlnească, chiar pe teritoriul său, în catedrală. El este conducătorul lumii și acest fapt va trebui să-l recunoască și episcopul cetății, chiar în fața altarului său. Lucrurile se vor desfășura, însă, altfel decât, probabil, și-a închipuit împăratul. Prea sigur pe sine, prea nerăbdător sau – cine știe! – poate prea trufaș ca să fie îngăduit de Dumnezeu, își va descoperi limitele și temerile.

Descrierea vizitei împăratului Valens la biserică Sfântului Vasile este un prilej de reflecție pentru orice demnitar, indiferent de înălțimea poziției sale ierarhice, pentru că ea așează în *ordine* autoritățile, *divină* și, după aceea, *umană*.

Iată cum descrie domnul profesor Stelios Papadopoulos această întâlnire, pe baza informațiilor pe care le găsește într-una dintre scările prietenului cel mai bun al Sfântului Vasile<sup>12</sup>.

„Caleașca imperială oficială, străjerii călări și scutierii așteptau lângă locuința împăratului. Se alcătuise un cortegiu strălucitor ce pornise spre biserică mitropolitană. Toți

<sup>12</sup> Vezi S. Gregory of Nazianzen, *Introduction to Oration, XLIII, (The Panegyric on S.Basil)*, 52–54, A select library of *The Nicene and Post-Nicene Fathers*, vol. VII, T&T Clark, Edinburgh, 1996, p. 412.

erau cuprinși de nedumerire, dar nimeni nu zicea nimic. Pe drum, mulțimile se minunau. Cu gând bun ori cu gând rău merge împăratul la mitropolie?

A coborât cu mișcări încete și măsurate, ținând ceva de mare preț în mâna stângă. Mândru, a intrat în biserică și a înaintat. Credincioșii, uluiți se dădeau la o parte, necrezând ochilor. Si era adevărat că pe chipul împăratului nu se citea cătuși de puțin aspirime.

Dar nici Valens nu era mai puțin uluit. Dimpotrivă, era atât de impresionat de mulțimea ce se ruga, de ordinea și de atmosfera din biserică, încât îl cuprinse ameșeala. Luă aminte către sfântul altar, zări chipul neînfricat slujind inundat de lumina dumnezeiască. Ușoara ameșeală îl făcea pe Valens neputincios. Fața sa cu trăsături puternice, bărbătești, pălise. Dar nimeni nu băga de seamă. Mai înaintă puțin. Se opri lângă ușile împărătești, spre a oferi, ca un credincios, darurile pe care le adusese cu sine, prescură și vin.

Simțea înălăuntrul său că-și pierde puterile. Nimeni dintre uluii curteni nu bănuia drama. Întinse darurile pe care le purta. Ipodiacaonii și preoții vedeau, dar nimeni nu se mișca, nimeni nu le lua. Toți șovăiau. Oare le va primi Vasile?

Tensiunea era maximă, nervii neîndupăcatului împărat cedară. Simți înmuindu-i-se genunchii și se cătină, gata să se prăbușească. Mâna unui preot îl ținu cu tărie de braț, îl sprijini. Rușinea fusese astfel evitată.

Încet-încet, și-a venit în fire. Întâmplarea a fost ca o bătaie în ușă a Duhului Sfânt. Darurile au fost duse în sfântul altar. Scăldat în lumină, preotul slujitor vedea totul, chiar de privea în altă parte. Făcuse semn și un diacon luă darurile împăratului rău-credincios. Câtă lumină, cât de sfânt trebuie să fi fost Marele Vasile ca să primească prescura și vinul unui eretic, trigonitor al Ortodoxiei, ucigaș al atâtlor clerici!

Ce cugeta, ce ghicea în spatele acestei fapte a împăratului sfântul episcop, în vreme ce slujea, nu știm. Primi însă darurile.

Gesturi ce transcend canoanele, când sunt făcute de către sfinti, nu pot fi judecate de oamenii de rând.

Dumnezeiasca Liturghie luase sfârșit. Nemîșcat, Vasile aștepta. Cu mișcări atente, și-a scos veșmântul strălucitor și a rămas în rasa învechită, care îi înfășura micul și neînsemnatul trup. S-a îndreptat spre ușa stângă a sfântului altar și l-a întâmpinat acolo, el însuși, pe împăratul Valens.

Știm bine că nu erau în firea lui Vasile să se formalizeze. Însă toți cei ce-l iubeau distingeau pe fața lui, în pertarea lui, o adâncă noblete, o bunătate firească. Pe acestea le avea din belșug în ceasul acela, fiindcă abia săvârșise Sfânta Liturghie și fusese scăldat de iubire, de bunătate, de adevăr.

Grav aşadar, dar și foarte delicat, a stat de vorbă cu Valens. Aceasta era o mare dorință a împăratului, care abia acum se realiza.”<sup>13</sup>

Dacă ar fi să rezumăm această frumoasă descriere, ar trebui să spunem că emoțiile, trăiriile, pe care le încearcă Valens sunt mai degrabă ale unuia care se pregătește să intre în audiență la împărat, pentru că acum *biserica este „curtea imperială”*, iar Sfântul Vasile, împăratul. De data aceasta, episcopul însuși se poartă în cel mai pur stil imperial, rămânând complet nemîșcat, în altar, exercitându-și în continuare atribuțiile de slujire, fără nici o tresărire.<sup>14</sup>

Valens, după o ezitare, a luat loc în comunitate, probabil în „strana imperială”, nimeni neîndrăznind să se apropie de el, întrucât nu știa dacă episcopul Vasile intenționa să intre în

<sup>13</sup> Cf. *Viața Sfântului Vasile cel Mare*, pp. 229–230.

<sup>14</sup> S. McCormack face o comparație interesantă între acest moment, uluior prin forța trăirilor, și intrarea lui Constanțiu în Roma (*Art and Ceremony in Late Antiquity*, Berkeley, 1981, p. 33 și.u.).

comuniune cu el. Întâlnirea care a avut loc între cei doi, la sfârșitul Liturghiei, va pune capăt speculațiilor în legătură cu soarta Bisericii din Capadoccia și a episcopului ei. Se pare că ea n-a avut loc, așa cum scrie *profesorul Papadopoulos*, în fața ușii de la miazănoapte<sup>15</sup>, pentru că era nepotrivit și neprotocolar, de ambele părți, ci într-un spațiu auxiliar al bisericii, unde au putut sta de vorbă nestingheriți. Argumentele în favoarea acestei afirmații sunt acelea că, după această întâlnire, Valens va privi cu alți ochi atitudinea Sfântului Vasile, va fi mult mai reținut în legătură cu persoana sa (dacă nu mai amintim episodul în care n-a putut să-i semneze decretul de exilare<sup>16</sup>), iar episcopul Cezareei va începe o activitate misiонарă în Armenia, regiune extrem de importantă în strategia militară a împăratului<sup>17</sup>.

\*

În concluzie, ar trebui să menționăm faptul că, într-o confruntare a autoritaților, *autoritatea umană*, fie ea chiar imperială, dictatorială și lipsită de orice suport democratic, nu va putea niciodată să învingă *autoritatea divină*, singura autoritate legitimă și ireproșabilă. Eroarea pe care a făcut-o împăratul Valens a fost repetată, de-a lungul istoriei, de mulți conducători, însă rezultatul a rămas mereu același. Duplicitatea, ipocrizia, oportunismul, minciuna și demagogia, sunt atribuite ale unei atitudini mărunte și mercantile, din păcate atât de prezente și în lumea noastră, pe când autoritatea sfinților reprezintă singura cale de acces la nemurire.

---

<sup>15</sup> Cf. *Viața Sfântului Vasile cel Mare*, p. 230.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 233–234.

<sup>17</sup> Vezi Nicu Dumitrașcu, *Sfântul Vasile cel Mare în Armenia [o misiune surprinzătoare primită din partea împăratului Valens]*, în vol. *Părinții Capadocieni* (Petre Semen și Liviu Petcu, coordonatori), Ed. Fundației Academice „Axis”, Iași, 2009, pp. 63–70.



# **Unitatea Bisericii în concepția Sfântului Vasile cel Mare**

**Aurel PAVEL**

Facultatea de Teologie „Andrei Șaguna” Sibiu  
aurelpavel@yahoo.com

## **Introducere**

„Studiind viața și opera Sfântului Vasile cel Mare, nu știi ce să admiră mai întâi: erudiția lui, care cuprinde știința timpului, inclusiv medicina, reflectată deplin în operele sale; teologia sa, cu toate ramurile ei, pe care o dezvoltă și o aprofundează; talentul său, literal și oratoric, care îi dă facilitatea de a scrie și a vorbi; arta sa stilistică, în tratarea temelor; mulțimea și varietatea temelor tratate; puritatea învățăturii sale de credință; umanismul său cald, izvorât din dragostea față de aproapele, de orice neam, umanismul care s-a materializat prin înființarea aşezămintelor spitalicești din Cezareea Capadociei, unde erau primiți și tratați suferinții creștini, iudei și păgâni; ascetismul său riguros și învățătura sa despre lupta pentru desăvârșirea morală a credincioșilor; zelul său pastoral, permanent și încordat, în toate laturile vieții sale, etc.”<sup>1</sup>. Personalitatea multivalentă a Sfântului Vasile cel Mare, care s-a manifestat pe toate aceste planuri amintite în citatul de mai sus, a rămas în conștiința Bisericii – ilustrată deopotrivă în cultul și iconografia ei<sup>2</sup> – și datorită contribuției decisive pe care acest Sfânt Părinte a avut-o la edificarea unității eccliale.

În studiul de față vom arăta care erau caracteristicile acestei unități în doctrină, cult și canoane ale Bisericii, modul în care Sfântul Vasile cel Mare a luptat pentru realizarea ei și, mai ales, rolul episcopului-monah ca un garant al acestei unități – o moștenire vasiliană care se va perpetua de-a lungul secolelor în Biserică. Sunt aspecte corelate între ele care, în ultimă instanță, vor reliefa personalitatea Sfântului Vasile cel Mare în lucrarea pastoral-misionară a Bisericii – model și pentru noi, cei de astăzi.

## **Unitatea Bisericii**

Dornic de a păstra unitatea Bisericii, Sfântul Vasile cel Mare s-a angajat de-a lungul vieții sale pentru menținerea și apărarea acestieia nu doar ca un element teoretic, de bază, al învățăturii dogmatice, ci ca „o necesitate practică, stringentă pentru istoria creștinătății”. Ne-mulțumim că, în timp ce între aceia care se îndeletnicește cu științele și artele există cea mai deplină concordie, în timp ce Biserica lui Dumnezeu, pentru care a murit Hristos și asupra

<sup>1</sup> Nicolae Petrescu, „Scrisori ale Sfântului Vasile cel Mare, documente ale strădaniei sale pentru păstrarea și apărarea unității dreptei credințe”, în *Biserica Ortodoxă Română*, nr. 7–8 (1982), p. 650.

<sup>2</sup> Teodor M. Popescu, „Sfinții Trei Ierarhi în slujba Bisericii”, în *Biserica Ortodoxă Română*, nr. 1–3 (1952), p. 59–67; Ene Braniște, „Sfinții Trei Ierarhi în cultul creștin”, în *Biserica Ortodoxă Română*, nr. 1–2 (1958), p. 171–193; Vasile Juravle, „Reprezentarea Sfântului Vasile cel Mare în iconografia bisericiească ortodoxă (în pictura murală și în icoane)”, în *Biserica Ortodoxă Română*, nr. 7–8 (1982), p. 663–673.

căreia s-a revărsat din plin Duhul Sfânt, el a arătat „că pentru mândruirea tuturor este necesară menținerea coeziunii, a conlucrării și supunerii credincioșilor față de căpetenia lor, în timp ce dezbinarea lor duce la însigurare și dezolare”<sup>3</sup>. Un lung citat din *Regulile mari* 7 atestă acest fapt: „Dacă noi toți suntem un trup, primiți în aceeași nădejde a chemării și dacă îl avem cap pe Hristos, fiind astfel membre individuale întreolaltă, spre a fi uniți în concordie în Sfântul Duh pentru armonia trupului cel unul, în schimb, dacă fiecare dintre noi alege viața singuratică și nu slujește așa cum îi place lui Dumnezeu folosului comun în economia mândririi,...atunci cum vom mai putea noi sluji și menține, dezbinăți și separați, felul de a fi și îndatoririle mutuale ale membrelor întreolaltă și ascultarea față de Hristos, capul nostru? Căci, dacă ne separăm în felul de viață, nu ne putem nici bucura cu cel înălțat în slavă, nici să suferim împreună cu cel ce suferă, deoarece, după cum e de crezut, nimici nu reușește să cunoască starea aproapelui. Afără de aceasta, întrucât nimici nu poate primi singur toate darurile duhovnicești, deoarece Duhul care este în fiecare se dă pe măsura credinței, tot așa și în viață în comun darul propriu al fiecăruia devine un bun comun al tuturor... De aceea, trebuie ca, în viață în comun, puterea și lucrarea Sfântului Duh, dată unuia, să treacă totodată asupra tuturor. Iar cel care trăiește despărțit de întreaga societate a oamenilor, poate că are un dar, însă, ținându-l îngropat în sine însuși, face ca acesta să devină prin nepăsare nefolositor, or voi toți cei care citiți Evangheliile cunoașteți câte primejdii aduce aceasta”<sup>4</sup>.

În mod cert, Sfântul Vasile cel Mare are în vedere aici ereziile și schismele care sfâșiau Biserica din Răsărit. Cea mai primejdioasă erzie era cea a lui Arie, iar cu referire la acesta, „vrăjmașul adevărului”<sup>5</sup>, Sfântul Vasile expune în imagini dramatice dezbinările dintre Bisericile Răsăritului: „Nu este oare această frâmântare a bisericilor mai groaznică decât vânzoleala mării? Datorită ei, toate granițele statonice de părinți ajung să se zgâlțească, toată temelia, toată fortăreața învățăturilor se zguduie; toate se risipesc, ceea ce s-a înălțat pe baze putrede se clatină... Dacă nu ne ieșe în cale adversarul, ne lovește ajutorul său, iar dacă acesta, rănit fiind, cade, tovarășul său de luptă trece înaintea lui. Noi suntem uniți între noi în măsura în care îl urăm în comun pe adversar. Dacă dispar dușmanii, ne considerăm noi însine dușmani întreolaltă. Cine mai poate socoti apoi mulțimea celor înecați? Unii sunt scufundați de năvala dușmanilor, alții din pricina trădării ascunse a aliaților, iar alții din pricina nedeprinderii conducătorilor; căci unele biserici se izbesc de stâncile ereticilor, asemenea celor de sub apă și se scufundă cu întreg echipașul, altele se îneacă în credință, dacă au luat cărma asupra lor... Bisericile sunt covârșite de o întunecime foarte neagră și tristă, deoarece luminile lumii, puse de Dumnezeu să lumineze sufletele, au fost surghiuite”<sup>6</sup>.

Descrișă în imagini plastice, starea Bisericii din timpul Sfântului Vasile cel Mare era una extrem de dificilă. Ultimii ani ai domniei lui Constantin al II-lea (337–361), ca și cei ai lui Valens (364–378) consemnaseră triumful temporar al arianismului în Imperiu. Acesta fusese sanctionat de sinodul de la Rimini (359) și devenit literă de lege prin sinodul de la Constantinopol (360). Puși să aleagă între exil și îmbrățișarea arianismului, mulți episcopi

<sup>3</sup> Constantin Voicu, „Unitatea Bisericii în Oikumene după Sf. Vasile cel Mare”, în *Mitropolia Banatului*, nr. 4–6 (1979), p. 275.

<sup>4</sup> *Regulile mari* 7, 2, în PG 31, 929CD-931AB *apud Ibidem*, p. 275–276; Sfântul Vasile cel Mare, *Scrieri II: Asceticele*, (Col. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 18), trad. Iorgu Ivan, EIBMBOR, București, 1989, p. 231, 233 (în continuare citat ca PSB 18).

<sup>5</sup> *Epistola 70*, în PG 32, 433C; Sfântul Vasile cel Mare, *Scrieri III: Despre Sfântul Duh. Corespondență (Epistole)*, (Col. *Părinți și Scriitori Bisericești* vol. 12), trad. Constantin Cornilescu și Teodor Bogodae, EIBMBOR, București, 1988, p. 240–242 (în continuare citat ca PSB 12).

<sup>6</sup> *Despre Sfântul Duh* 30, în PG 32, 212D-213AB; PSB 12, p. 89–90.

niceeni – cum ar fi episcopul Damasus sau bătrânul Grigorie de Nazianz – au semnat formula. Domnia împăratului Iulian (361–363) a debutat cu o perioadă de toleranță în timpul căreia episcopii trimiși în exil au fost rechemați. La scurtă vreme însă, împăratul a inițiat o redeșteptare a păgânismului și s-a angajat într-o campanie de atacuri la adresa creștinismului. Acum, Sfântul Atanasie al Alexandriei a fost exilat din nou. Partida niceeană s-a bucurat de o scurtă perioadă de răgaz în timpul împăratului Iovian (363–364), urmașul împăratului Iulian. După moartea sa prematură, a ajuns pe tron însă ultimul împărat arian, Valens (364–378). Acesta a domnit în cea mai mare parte a pastoririi Sfântului Vasile cel Mare, susținând cu îndărjire formula ariană în detrimentul celei niceene. În mai multe epistole adresate apusenilor, Sfântul Vasile va descrie în amănunt „roada mortală” produsă de năpasta ariană: „învățătura dreaptă e răstălmăcită, aşezămintele Bisericii călcate în picioare”<sup>7</sup>.

Ceea ce îl măhnea pe Sfântul Vasile cel Mare nu era doar răspândirea arianismului. El, dornic de a afirma unitatea Bisericii, distinge între erezie, adică abaterea de la credința în Dumnezeu (vezi manihei, valentinieni, marcioniți etc.), de schismă, care este depărtarea de pocăință din partea celor ce sunt în Biserică<sup>8</sup>. Dintre schisme interne produse în partida niceeană a Bisericii, cea mai gravă a fost cea din Antiohia. În această schismă s-a implicat și Sfântul Vasile cel Mare, dornic în foarte mare măsură să o vadă iarăși unită<sup>9</sup>.

A treia Biserică a Răsăritului, Biserica din Antiohia era divizată între cei doi episcopi ortodocși, Meletie și Paulin, care aveau unele divergențe doctrinare în legătură cu termenii *ousia* și *hypostasis*. Paulin, ca și apusenii, susținea identitatea în persoană a lui Dumnezeu a „ousiei” și „ipostazei”. Pentru a desemna Persoanele treimice, consubstanțiale de natură divină, Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt, el a folosit vechiul termen *prosopon*, pe care latinii îl traduceau prin *persona*. Dar în limba greacă acest termen se referea la masca teatrală, având aşadar un izabelian. Este motivul pentru care Meletie, împreună cu majoritatea episcopilor răsăriteni, mențineau unitatea *ousiei*, dar afirmau în același timp și trinitatea ipostaselor, prilej de mare tulburare și smintea pentru latini, pentru care *ousia* și *hypostasis* se refereau la aceeași natură divină unică. Sfântul Vasile cel Mare, ca și majoritatea episcopilor răsăriteni, vedea aici un pericol de suprimare a distinctiei persoanelor treimice. El a încercat să-l acredeze pe Meletie la Roma, susținându-l cu tărie și datorită alegerii sale legitime și a conduitei sale ireproșabile, nu doar a credinței sale fără compromisuri sabeliene<sup>10</sup>. Totuși, intervențiile Sfântului Vasile nu au avut succesul dorit: con vorbirile inițiate între Cezarea, Alexandria și Antiohia nu au dat rezultate, Roma păstra comuniunea de credință cu Paulin, iar opozitia ierarhilor apuseni era îndreptată cu tărie contra lui Meletie. Papa Damasus, greșit informat, nu-i aprecia just pe episcopii ce restaurează în Răsărit credința niceeană, fapt care îi producea mare amărăciune Sfântului Vasile. Acesta nu a mai putut trăi să vadă cum într-un final, în urma unui compromis amical cu Paulin, lui Meletie i-au fost atribuite toate Bisericile din Antiohia<sup>11</sup>.

Deopotrivă din lupta împotriva ereziei ariene, ca și a implicării în schisma antiohiană, vedem cu claritate dorința Sfântului Vasile de a îndeplini unitatea Bisericii în credință, învățătură și întreaga ei viață<sup>12</sup>. Unitatea Bisericii nu se poate însă concepe fără dragoste și

<sup>7</sup> Epistola 92, 2. Vezi, de asemenea, epistolele 91, 242, 243 §.a. (PSB 12, p. 266, respectiv p. 264–265, 500–501, 502–505).

<sup>8</sup> Vezi Scrisoarea 188, în PG 32, 665AB; PSB 12, p. 373 §.u.

<sup>9</sup> Vezi Scrisoarea 258, 3, în PG 32, 949C; PSB 12, p. 526–528.

<sup>10</sup> Vezi Epistola 67; PSB 12, p. 236.

<sup>11</sup> Constantin Voicu, *op. cit.*, p. 278–279. Vezi, de asemenea, Teodor Bodogae, „Strădaniile Sf. Vasile cel Mare pentru unitatea Bisericii”, în *Mitropolia Banatului*, nr. 11–12 (1963), p. 503–504.

<sup>12</sup> Vezi I.G. Coman, „Sensul ecumenic al lucrării Sfântului Duh în teologia Sfinților Părinți”, în *Orthodoxia*, nr. 2 (1964), p. 227.

pacea dintre creștini. Cauza dezbinării și răcirea iubirii multora au dus la sporirea necredinței<sup>13</sup>, ceea ce este o neconformitate cu porunca dumnezeiască, deoarece Iisus Hristos Însuși a subliniat ca Biserica întreagă să fie numită Trup al Său și ca fiecare dintre noi să fim puțernici legați întreolaltă: „Domnul a despărțit insulele de continent prin mare, dar i-a legat pe locuitorii insulelor, prin dragoste, de cei de pe continent. Nu ne desparte nimic unii de alții, fraților, decât dacă o facem înapoi noi însine. Pentru noi este un Dumnezeu, o credință și aceeași speranță”<sup>14</sup>. De reținut că în Epistola 189, 7, Sfântul Vasile deduce modelul și îndemnul pentru unitatea Bisericii din chiar unitatea Sfintei Treimi.

Importante informații pentru lupta neobosită purtată de Sfântul Vasile cel Mare în apărarea unității dreptei credințe găsim în foarte multe epistole ale sale. Cu referire la schisma din Antiohia amintită mai sus, relevante sunt scrisorile, a 66-a, a 67-a, a 68-a și a 69-a<sup>15</sup>.

Epistola 204, redactată în anul 375 și adresată clericilor din Neocezareea, se referă la problema gravă a răcirii raporturilor dintre neocezareeni și arhiepiscopul Cezareei Capadocciei. Această situație tensionată, ce atenta la manifestarea unității bisericești, se datoră calomniilor adresate de Atarbios, episcopul Neocezareei, împotriva Sfântului Vasile. Victima calomniei, boală zămislită din minciună și răutate, Sfântul Vasile atrage atenția că nu există nenorocire mai mare pentru cineva decât să piardă „cel mai prețios din lucrurile care există: adevărul”<sup>16</sup>. Urmând pe Atarbios, neocezareenii pierd adevărul, dar cel mai prejudiciat este Sfântul Vasile Însuși care pierde pe neocezareeni. La rândul său, prin acuzații nefondate, Atarbios se depărtează de Domnul.

Grav este că Atarbios nici nu oferă dovezi pentru acuzațiile pe care le aduce; aceste acuzații nu sunt altceva decât insulте proferate printre dinți, cum fac tinerele sclave rânduite la moară sau cei din târguri. Există episcopi care pot fi convocați pentru a-l audia pe Vasile; există un cler în fiecare biserică a lui Dumnezeu, iar aceștia trebuie să fie convocați pentru a judeca cu nepărtinire. Sfântul Vasile atrage atenția că este necesar să ai „duhul discernământului” (trimitere la 1 Cor. 12,10) pentru a vedea cu adevărat lucrarea Sfântului Duh. În sprijinul lipsei sale de vină, Sfântul Vasile cel Mare își aduce expunerea propriei vieți, una încchinată lui Dumnezeu. Această viață nu a fost lipsită de ispite, greutăți și lovitură – datorate mai ales atacurilor ariene – dar a rămas totuși una dreaptă în viațuire și credință. Dacă totuși, el a admis uneori să intre în comuniune cu oameni veniți de la școala lui Arie, a făcut aceasta pentru a-i putea judeca „direct de la sursă” și apoi pentru a respecta ceea ce afirmase episcopul Alexandriei, Sfântul Atanasie, cel care, într-o scrisoare, precizase că, dacă cineva vrea să iasă din erexia lui Arie și să mărturisească credința niceeană, să fie admis în Biserica Ortodoxă fără ezitare. Această hotărâre fusese adoptată și de episcopii din Macedonia și Ahaia. Dacă unii dintre cei reîntorși la Ortodoxie nu erau pe deplin sinceri, adică făceau doar jocul sectei lor, Sfântul Vasile nu putea fi considerat vinovat, deoarece el era cu adevărat un garant neclintit al adevărății învățăturii de credință. După cum s-a spus, Sfântul Vasile proceda întelept, „prin economie, privind cu bună credință pe arienii convertiți și acceptându-i în comuniune. Dar mai presus de toate era importantă realizarea unității Bise-

<sup>13</sup> Epistola 91, în PG 32, 476A; PSB 12, p. 264.

<sup>14</sup> Epistola 203,3, în PG 32, 749A; PSB 12, p. 412–415.

<sup>15</sup> Acestea, ca și alte scrisori, sunt expuse și analizate de Nicolae Petrescu, „Sfântul Vasile cel Mare, neobosit apărător al unității dreptei credințe”, în *Mitropolia Banatului*, nr. 10–12 (1979), p. 634–648.

<sup>16</sup> Prezentarea epistolei și comentariul la Ioan G. Coman, „Sfântul Vasile cel Mare și Atarbios sau între calomnie și onestitate, ignorantă și discernământ, izolare și ecumenicitate”, în *Mitropolia Banatului*, nr. 9–10 (1983), p. 550–555; reluat în *Studia Basiliана*, vol. I: *Sfântul Vasile cel Mare, închinare la 1630 de ani*, ediția a II-a, Basilica, București, 2009, p. 635–641 (în continuare cităm din această ediție).

ricii, iar după cum se știe, totala lipsă de încredere nu poate aduce nicăieri și niciodată pacea”<sup>17</sup>.

În sprijinul conducei sale, arhiepiscopul Cezareei Capadociei reclama unitatea în dragoste a ierarhilor Bisericii. Altfel spus, el evoca mulțimea de episcopi din întreaga lume ce sunt uniți cu el prin harul Domnului: episcopii din Pisidia, Lycaonia, Isauria, din cele două Frigii, Armenia, Macedonia, Ahaia, Illyria, Galia, Spania etc. În total sunt enumerate șaisprezece Biserici de pe trei continente. Cu ierarhii din aceste Biserici, Sfântul Vasile se găsea în unitate, iar această unitate era comunicată prin intermediul unei intense corespondențe. „Aceași episcopi îmi trimit scrisori și eu primesc scrisori de la ei – mărturisește Sfântul Vasile. Prin scrisorile care îmi sunt aduse de la ei voi puteți înțelege și prin cele care sunt trimise de aici puteți afla că noi suntem toți uniți (s.n.) prin aceeași sentimente și aceeași gândire. Încât cine evită comuniunea noastră, ...acela se desparte de întreaga Biserică (s.n.). Priviți în jurul vostru, fraților, și vedeți cu cine sunteți în comuniune; dacă nu accepătați pe a noastră, cine vă va recunoaște?...Întrebăți pe părinții voștri și ei vă vor spune că dacă parohiile păreau separate prin distanță, ele erau una însă în cugete și erau conduse de o singură gândire. Neîntrerupte erau legăturile popoarelor între ele, neîncetate vizitele clerului, iar păstorii erau însuflețti de o aşa de mare dragoste între ei, încât fiecare lăua pe celălalt ca învățător și conducător în slujba Domnului”<sup>18</sup>.

### Rolul episcopului în realizarea unității eccliale

Cercetările mai noi au scos în evidență semnificația deosebită pe care o avea slujirea monahului-episcop în antichitatea târzie, unul din principalele roluri ale acestuia fiind chiar acela de a păstra unitatea Bisericii creștine în fața atacurilor eretice. Aceasta este subiectul și unei cărți publicate de Andrea Sterk și tradusă recent și în limba română<sup>19</sup>. Punctul de plecare al acestei lucrări îl constituie descoperirea surselor și expunerea episcopului provenit dintre monahi ca un „model normativ pentru conducători și, în cele din urmă, o instituție în cadrul ierarhiei Bisericii Răsăritene post-constantiniene”. Acest model poate părea paradoxal din cel puțin două motive. În primul rând, poate părea ciudat faptul că autoritatea bisericească era întruchipată în bărbați care, din propria voie, se retrăseseră din lume și, cel puțin aparent, rupseseră legătura cu Biserica. După cum sublinia Andrea Sterk, „în contextul extrem de politicizat al perioadei târzii a Imperiului Roman și al epocii bizantine, ne-am putut...aștepta ca experiența administrativă semnificativă și priceperea politică să fie considerate atritivele principale pentru supravegherea comunităților creștine ale Răsăritului. Nu mai este nevoie să spunem că aceste calități nu erau, în mod normal, cultivate de lungile perioade de izolare sau de retragere în asceză care caracterizau viața unui monah”<sup>20</sup>.

În al doilea rând, paradoxul survine chiar din anumite dezvoltări specifice produse în cadrul mișcării monahale. Monahismul, ca tip de „mișcare entuziaștă”, le părea multora – și nu doar păgâni, oameni de cultură sau oficialități civile – ca fiind o mișcare anarhică, ce putea provoca anxietate. Mai mult decât atât, „pustnicii erau adesea priviți cu suspiciune chiar de cei mai înalți ierarhi ai Bisericii, mai ales în prima jumătate a secolului IV-lea, însă la sfârșitul acestui secol, conducerea Bisericii și-a schimbat gradual opiniile, trecând de la precauție și suspiciune la acceptarea pe scară largă a mișcării monahale. În această peri-

<sup>17</sup> Ibidem, p. 639.

<sup>18</sup> Cf. Ibidem, p. 640.

<sup>19</sup> Andrea Sterk, *Monahul-episcop în Antichitatea târzie – renunțând la lume dar totuși conducând Biserica*, trad. Dragoș Dâscă, Ed. Eclessiast, Sibiu, 2011.

<sup>20</sup> Ibidem, p. 14–15.

oadă găsim un număr crescând de clerici și episcopi recruatați din obștile monahale". Vorbim despre un proces care se va accelera atât de mult în Răsăritul creștin încât, începând cu secolul al VI-lea, se va spune despre mănăstiri că sunt veritabile „seminarii pentru episcopi”. „În cele din urmă, modelul monahal al conducerii bisericești a devenit normă pentru creștinismul bizantin”<sup>21</sup>.

În dezvoltarea procesului amintit mai sus un rol fundamental l-a avut figura Sfântului Vasile al Cezareei. Mai exact, în timpul său are loc „nașterea unui ideal”. Apariția idealului monahului-episcop nu ar fi dobândit o putere atât de mare, de model paradigmatic, dacă „Vasile monahul și sfântul” nu ar fi fost „reprezentat drept episcopul par excellence de generațiile următoare de creștini”. Prin Sfântul Vasile cel Mare autoritatea instituțională crescândă a funcției bisericești fuzionează cu puterea spirituală și harisma pustnicului sfânt. „Prin urmare, ceea ce vom observa simultan este un proces de ascetizare a unei instituții, episcopalul, și o înrudită instituționalizare a ascensiunea monahului-episcop”<sup>22</sup>.

Prezentând „monahi și episcopi în Răsăritul creștin între anii 325 și 375”, A. Sterk arată că monahismul timpuriu în Egipt a fost marcat de o relație ambivalentă între monahi și ierarhi. Astfel, în pofida testării unei „antiteze” între viața și gândirea celor din pustie și a celor din regiunile locuite, trebuie să acceptăm că anahoreții erau mult mai implicați în lumea seculară decât s-a presupus inițial. Nu se poate închipui că mănăstirile cenobitice stătătoare de sine erau complet izolate de viața Bisericii. „Productivitatea economică a mănăstirilor – spune Sterk – era impresionantă și va atrage repede atenția ierarhilor. Interesul crescând pentru viața monahală manifestat de conducătorii Bisericii, însă a fost cuplat cu o certă suspiciune sau anxietate. În principal, doi factori au produs tensiune. Primul, relațiile economice dintre mănăstiri și sate nu au dat rezultate. Al doilea, și mai la obiect, distincția sau relația dintre comunitatea ascetică și trupul creștin mai larg nu fusese încă definit în mod limpede. Ambiguitatea a creat ambivalentă atât în rândul conducătorilor monahilor cât și în rândul ierarhiei bisericești. Primii au pus sub semnul întrebării beneficiile serviciilor și al sprijinului bisericesc, în timp ce ultimii au pus sub semnul întrebării contribuția ascetilor la structura oficială a Bisericii”<sup>23</sup>.

Această situație a caracterizat și monahismul din Siria de Vest în secolul al IV-lea<sup>24</sup>. Dimpotrivă, după cum a demonstrat Gilbert Dragon<sup>25</sup> o situație specială l-a avut monahismul ca „fenomen urban”, apărut chiar în capitala imperială, Constantinopol. Modelul monahal promovat în Constantinopol se regăsește și în alte centre din Asia Mică: multe orașe mici din vestul Capadociei și, în special capitala provinciei, se aflau în contrast cu caracterul rural specific pentru mare parte din jumătatea estică a regiunii. Nu trebuie uitat că Sfântul Grigorie de Nazianz numește Cezarea „metropola elocvenței”<sup>26</sup>. În secolul al IV-lea, Cezarea era un oraș populat, cu o intensă activitate comercială, meșteșugărească și intelectuală. Nu întâmplător, Sfântul Vasile a întemeiat aici, în acest mediu urban, faimosul său azil ce va fi denumit mai târziu *Vasiliada*. Această fundație, construită la porțile Cezareei în timpul primilor ani de episcopat ai Sfântului Vasile, era destinat a sluji nevoilor pelerinilor, bolnavilor și săracilor. Este aşadar evident că „regulile monahale ale lui Vasile evidențiază valoarea muncii și implicarea în activitățile sociale, educaționale și caritabile. Aceste trăsă-

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 15.

<sup>22</sup> Vezi *Ibidem*, p. 16–17.

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 25.

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 36.

<sup>25</sup> Gilbert Dragon, „Les moines et la ville: Le monachisme à Constantinopole jusqu'au Concile de Chalcedoine (451)”, în *Travaux et Mémoires* nr. 4 (1970), p. 229–276.

<sup>26</sup> Grigorie de Nazianz, *Cuvântarea 43, 13, apud Ibidem*, p. 40, nota 69.

turi ale sistemului cenobitic pe care le-a dezvoltat sugerează că Părintele capadocien avea în vedere comunitățile capadociene situate fie în orașe, fie în apropierea lor, unde monahii puteau fi în slujba Bisericii și a populației, în general”<sup>27</sup>.

Totuși, citite mai cu atenție, anumite scrieri ale Sfântului Vasile – și în special *Epistolele* sale – atestă predilecția acestuia pentru stilul de viață ascetic<sup>28</sup>. Este evidentă, în special în prima perioadă a vieții sale monahale, influența jucată de Eustațiu al Savastiei asupra Sfântului Vasile cel Mare pentru urmărirea unui anumit tip de ideal monahal. De reținut este că, indiferent dacă aici s-au condamnat idealurile lui Eustație însuși sau doar caricatura răuvoitoare a principiilor sale ascetice asumată în mod austер, actele de condamnare ale acestuia la sinodul de la Gangra (341) au reprezentat un avertisment pentru următoarea generație de lideri monahali ca să evite extremele, să stingă suspiciunile și să rezolve potențialele tensiuni<sup>29</sup>.

Este binecunoscut episodul în care, contestat datorită aparentei sale asociere cu cercurile ascetice ale lui Eustațiu al Savastiei, Sfântul Vasile cel Mare respinge aceste acuzații în *Epistola 223*. După cum s-a spus, „fantoma Gangrei” încă era prezentă la începutul carierei monahale a lui Vasile<sup>30</sup>. Înainte de a trece la o analiză mai detaliată a modului în care Sfântul Vasile al Cezareei a promovat idealul episcopului-monah ca un garant al unității bisericești, trebuie să avem aşadar în vedere permanent următoare premisă: „A pune accentul fie pe armonia generală, fie pe conflictul prelungit cu ierarhia bisericească, ar însemna să prezintăm eronat trăsăturile distinctive ale mișcării monahale timpurii care s-au înrădăcinat în locații variate și diferite contexte sociale, politice și eclesiastice”<sup>31</sup>.

Specificul gândirii Sfântului Vasile cel Mare era complementaritatea între asceză și conducerea Bisericii. Este posibil să fi existat anumite influențe formatoare, dar, din păcate, Vasile însuși păstrează o tăcere aproape totală în privința familiei și educației sale. Totuși, unii cercetători au considerat că propria sa familie pare să fi practicat o formă de asceză domestică, un obicei care era popular în Asia Mică și Siria pe la jumătatea secolului al IV-lea. Anumite indicii ne lasă să tragem această concluzie: Sfântul Grigorie de Nyssa sugerează că sora sa Macrina a fost cea care l-a căstigat pe Vasile pentru „viața filosofică” și, deși este posibil ca Grigorie să fi exagerat rolul Macrinei, Vasile, care nu a menționat niciodată existența surorii sale, cu siguranță l-a minimalizat.

Idealurile ascetice și fama în creștere a lui Eustație al Sevastiei și-au pus apoi amprenta asupra formării Sfântului Vasile cel Mare; la fel, un factor cel puțin la fel de important în formarea sa timpurie a fost constituit de moștenirea pe care a primit-o de la Grigorie Tauratulurgul. Chiar și în timpul perioadelor de studiu de la Cezareea și Constantinopol, iar apoi de la Atena, Vasile nu a pierdut niciodată din vedere „viața filosofică” (a se înțelege viața

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 40.

<sup>28</sup> Unul dintre cei mai de seamă teologi și patrologi ortodocși din secolul XX, părintele Georges Florovsky, nu ezită defel să-l plaseze pe Sfântul Vasile cel Mare printre *Părinții bizantini ascetici și duhovnicești*. Chiar dacă formele extreme ale monasticismului eremitic nu sunt încurajate, *Regulile* vasiliene – redactate între 358 și 364 – nu sunt mai puțin stricte. Ele promovează ascetismul ca o slujire a lui Dumnezeu, realizată prin ascultare într-o viață comunitară. Sărăcia și castitatea sunt de asemenea prețuite. Apoi, monahismul este strâns legat și de nedreptățile sociale: copiii primesc în mănăstiri educația necesară, iar călugării trebuie să contribuie la ajutorarea celor săraci și suferinți. Idealul vieții cenobitice la Sf. Vasile este, în opinia părintelui Florovsky, sintetizat în *Epistola 223*. Vezi Georges Florovsky, *The Byzantine Ascetic and Spiritual Fathers*, Belmont, MA, 1987, p. 139.

<sup>29</sup> A. Sterk, *op. cit.*, p. 47.

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 47.

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 49.

monahală) pe care, împreună cu Grigorie de Nazianz, Tânjaea atât de mult să o urmeze<sup>32</sup>. „Deși nu știm conținutul exact al programei educaționale urmată de Vasile (probabil retorică, filosofia, astronomia și geometria, n.n.), studiul filosofiei trebuie să fi dezvoltat un ideal despre viață care conținea un puternic conținut moral”<sup>33</sup>. Paideia începuse să dobândească conotații religioase, alături de cele intelectuale; a dobândi paideia însemna, într-un anumit sens, a urma vocația păgână a sfînteniei. De reținut este că „asceza nu a fost restricționată doar pe tărâmul filosofilor și al monahilor. Era un ideal pentru conducători, de asemenea, iar istorică din secolul al V-lea îl incorporează în caracterizarea împăraților creștini”<sup>34</sup>.

În mod cert, viziunea de mai sus și-a pus amprenta și asupra gândirii Sfântului Vasile cel Mare. După cum am mai precizat, angajamentul ascetic eustațian a avut la rândul său o influență covârșitoare asupra Sfântului Vasile<sup>35</sup>. Cu toate că în timp au devenit evidente unele tendințe arianiste ale lui Eustațiu, Epifanie al Salaminei, de obicei atât de caustic la adresa ereticilor, a recunoscut faptul că „nu puțini sunt oamenii care îi admiră viața și purtarea” acestuia<sup>36</sup>. Inițial acesta a fost și cazul lui Vasile, deși mai târziu Eustație a devenit o sursă de adâncă mânhire și rușine pentru el<sup>37</sup>. Atât cauza prieteniei lor, cât și daunele cauzate de ruptura lor, sunt descrise în *Epistola 223*. Principalul motiv al rupturii este dezertarea lui Eustațiu de la credința ortodoxă, sugerată fiind o influență nocivă a lui Arie. După cum vedem, Sfântul Vasile nu s-a opus niciodată direct idealurilor ascetice ale lui Eustațiu; pe de altă parte, tocmai necesitatea apărării unității Bisericii l-a făcut pe Vasile să se depărteze de acesta din urmă. Avem date în mai multe epistole (244, 3; 263, 3; 138, 2; 226, 2–3; 237, 2) în care sunt menționate diferențele dogmatice care îi despart pe cei doi. De altfel, Regulile Sfântului Vasile pun un accent foarte mare pe moderație; nu insistă pe asceza extremă sau pe faptele minunate, ci pe faptele de iubire față de Dumnezeu și de aproapele<sup>38</sup>. Deși practicile eustațienilor nu sunt nicăieri condamnate explicit de Sfântul Vasile cel Mare, acesta a încercat să tempereze entuziasmul ascetic extrem ce ar fi putut cauza disensiune sau tulburare în Biserică. Spre exemplu, el a interzis săvârșirea Euharistiei în casele particulare<sup>39</sup>.

Asupra stării Bisericii în timpul păstoririi Sfântului Vasile cel Mare ne-am oprit în prima parte a studiului nostru. Reamintim aici doar că răspândirea arianismului nu reprezenta singura îngrijorare a sa; la fel de neplăcute din perspectiva unității Bisericii erau și tensiunile și diviziunile interne ce sfâșiau Bisericile răsăritene. „Neîncrederea și suspiciunea reciprocă împiedicau episcopiei ortodoxi să făurească unitatea de care aveau nevoie atât de mult

<sup>32</sup> Vezi Grigorie de Nazianz, *Cuvântarea* 43.19. Pentru „filosofia” sau „viața filosofică” menționate în legătură cu viața ascetică sau monahală a se vedea Vasile al Cezareei, *Epistole* 4 și 210.1.

<sup>33</sup> A. Sterk, *op. cit.*, p. 55. Pentru mai multe detalii a se vedea lucrarea, deja devenită clasică, Pierre Hadot, *Ce este filosofia antică?*, trad. George Bondor și Claudiu Tipuriță, Prefață de Cristian Bădiliță, Polirom, Iași, 1997.

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 56. Izvoarele istorice arată că cel mai înverșunat conducător împotriva creștinilor în secolul al IV-lea, împăratul păgân Iulian, a avut o puternică înclinație ascetică. Dar probabil cel mai bun exemplu pentru inedita imagine de „soldat-călugăr” atașată personalității împăratului e reprezentat de Teodosie cel Tânăr.

<sup>35</sup> Nu trebuie uitat că Eustațiu a înființat în eparhia sa un aşezământ monahal menit a veni în ajutorul celor săraci, bolnavi și nevoiași; mai târziu, Sfântul Vasile cel Mare va înființa o instituție asemănătoare la periferia Cezareei. Date despre aşezământul lui Eustațiu al Sevastiei găsim la Epifanie al Salaminei, *Panarion* 75, 1, în PG 42, 504C.

<sup>36</sup> Epifanie, *Panarion* 75, 2, în PG 42, 505A.

<sup>37</sup> A. Sterk, *op. cit.*, p. 61.

<sup>38</sup> *Regulile Mari* 19, PG 31, 968–969 (PSB 18, p. 252–253); *Regulile mici* 139, în PG 31, 1176A (PSB 18, p. 376); *Regulile mari* 1–3, în PG 31, 905–917 (PSB 18, p. 219 și u.). se centrează pe cea mai mare poruncă, iubirea de Dumnezeu și de aproapele.

<sup>39</sup> Vezi, de exemplu, *De baptismō*, în PG 31, 1601B.

pentru a rezista în fața dușmanului comun. Puterea lor era consumată pe certuri meschine<sup>40</sup>. Comportamentul episcopilor ortodocși<sup>41</sup>, nu putea să producă Sfântului Vasile decât o mare dezamăgire, văzând cum aceștia s-au atacat unii pe alții cu aceeași înverșunare cu care luptau împotriva dușmanilor lor arieni.

Într-o asemenea situație de anarhie, una dintre cele mai grave probleme cu care se confrunta Biserica era lipsa unor candidați potrivici pentru slujirea arhierească. În *epistolele 120, 121 și 122*, respectiv 237, 2, Vasile s-a plâns în nenumărate rânduri de această deficiență (în ultima epistolă citată, adresată către Eusebiu al Samosatei, el descrie cum un sinod lipsit de scrupule a ales un episcop „de un caracter despre care nici nu doresc să vorbesc”, dovedă că hirotoniile premature și necanonice erau la ordinea zilei). Scriind episcopilor din Apus, Sfântul Vasile cel Mare se plânge că în Răsărit „nu mai există oameni care să păstorească turma Domnului cu înțelepciune”<sup>42</sup>.

Pentru a fi cu adevărat un garant al unității Bisericii, ierarhul nu trebuia doar să fie ales în mod canonic, ci trebuie să urmeze o învățătură autentică, conformă cu Scriptura și Tradiția Bisericii. Tocmai profunda necunoaștere a acestora este deplânsă de Vasile, care afirma sarcastic că „toată lumea este teolog”<sup>43</sup>. În *Epistola 53, 1*, atentatul la adresa unității eccliale prin alegerea unor episcopi nevrednici este dublată nu doar de necunoașterea dogmelor, ci și de răspândirea largă a imoralității și mitei printre candidații la episcopie. În Epistola 54 se reproșează horepiscopilor săi faptul că au primit în posturi clericale oameni cu un caracter vrednic de dispreț, fiind nesocotite canoanele și obiceiurile Bisericii<sup>44</sup>. Unitatea Bisericii era dificil de păstrat în acest context marcat de dezbinare și confuzie teologică, de imoralitate și conducere incompetență. Din scrierile Sfântului Vasile regăsim însă chipul episcopului model, iar acest chip are la bază convingerea fermă că viața ascetică este normă pentru toți creștinii, dar mai ales pentru elita Bisericii. Deși există o clară distincție între îndrumători și adepti<sup>45</sup>, modul de viață ascetic a rămas regulă pentru creștinii din toate comunitățile societății. În lexicul Sfântului Vasile cel Mare, episcopul, ca și superiorul monahal, era desemnat prin termenul *ho proestos*, care avea ca principală îndatorire „slujirea cuvântului”<sup>46</sup>.

Ordinea și autoritatea se cereau și respectate în mănăstire, fapt evident mai ales în Regulile mari. Proestos-ul nu trebuia niciodată să fie corectat sau criticat de către frați – cu excepția celor care îi sunt apropiatați ca vârstă și rang – pentru ca armonia comunității să nu fie tulburată<sup>47</sup>. Pe de altă parte, fiind garanți ai unității Bisericii, cei care îi asigurau pacea și armonia, întăristătorii aveau nu doar drepturi, ci și obligații. Cei aflați în poziții de condu-

<sup>40</sup> A. Strek, *op. cit.*, p. 65–66.

<sup>41</sup> Descriș de Sfântul Vasile cel Mare în *Despre Duhul Sfânt* 30, 76–79 (Vezi supra nota 6).

<sup>42</sup> *Epistola* 92, 2; PSB 12, p. 266–268.

<sup>43</sup> *Despre Duhul Sfânt* 30, 77, în PG 32, 213D; PSB 12, p. 89 §.u.

<sup>44</sup> „Cu o nepăsare desăvârșită ați permis preoților și diaconilor să introducă persoane nevrednice în Biserică, pe oricine au dorit ei, fără vreo cercetare a vieții acelora, doar prin favoritism, pe baza rudeniei sau a unei legături de prietenie. Din acest motiv, în fiecare sat există mulți preoți, însă niciunul vrednic să slujească în Altar, aşa cum chiar voi mărturisit că nu aveți pe cine alege”. Tot în această epistolă 54, mai este amintit și un alt motiv pentru acre unii alegeau să intre în rândul clerului: frica recrutării în armată.

<sup>45</sup> „Frații, fiind împărțiti în două categorii mai generale,adică unii fiind încredințați cu conducerea, iar alții, fiind rânduiți de supunere și ascultare cu diferite daruri, socotesc că cel căruia îs-a încredințat îndrumarea și purtarea de grija a mai multora este dator să știe și să învețe bine toate pentru ca pe toți să-i învețe voile lui Dumnezeu, arătând fiecăruia cele ce îi revin lui...”. *Regulile mici* 235, în PG 31, 1240CD (PSB 18, p. 418).

<sup>46</sup> *Regulile mici* 235, în PG 31, 1080; PSB 18, p. 418.

<sup>47</sup> Vezi *Regulile mari* 27; PSB 18, p. 264.

cere, atrage atenția Sfântul Vasile, trebuie să ia aminte la greutatea responsabilității lor, deoarece vor fi judecați mult mai aspru pentru păcatele lor. Ei vor trebui să dea socoteală lui Dumnezeu în privința slujirii și, prin urmare, trebuie să aibă frică de Dumnezeu, căci cei care nu îi muștră și nu-i îndrumă aşa cum se cuvine pe frați, vor avea săngele acestora deasupra capului<sup>48</sup>. În ceea ce privește păstrarea ordinii cuvenite, un proestos nu trebuia să fie ales de egalii săi, ci de alții conducători. De asemenea, din cauza greutății conducerii și a poverii de a lua multe decizii, proestosul trebuia să caute adesea sfatul celor mai înțelepți și experimentați. Dintre trăsăturile care îl caracterizau pe proestos sunt amintite smerenia, blândețea și răbdarea<sup>49</sup>. Ei trebuie să mai fie drepti, nepărtinitori și atenți la aptitudinile firești și la slăbiciunile fiecăruia atunci când li se încredințează vreo sarcină. În același timp, ei trebuie să fie sobri și fermi atunci când este necesar, gata de a certa și chiar de a pedepsi pe cei care rătăcesc de la calea Evangheliei<sup>50</sup>. Prin însumarea tuturor acestor trăsături, proestosul trebuie să fie un exemplu de sfîntenie pentru turma ce i-a fost încredințată spre grijă. Proestosul ar trebui să-și îndemne frații să-l imite precum el însuși îl imită pe Mântuitorul Iisus Hristos. Acțiunile conducătorului trebuie să vorbească mai tare decât cuvintele: „chiar și atunci când tace, exemplul faptelor sale (ale proestosului, n.n.) să fie pentru învățătură mai eficace decât orice vorbă. Și tot în *Regulile mari* 43 se afirmă cu tărIE: „Proestosul trebuie să-și facă viața sa ca exemplu evident de împlinire a fiecărei porunci a Domnului, încât să nu dea celor pe care îi învață nici un motiv să credă că porunca Domnului este inaplicabilă și vrednică de dispreț”<sup>51</sup>.

## Concluzii

Într-o scrisoare adresată „preasfințitilor frați și episcopi din Apus”, Sfântul Vasile cel Mare deplângea situația Bisericii din vremea sa, când unitatea eclesială era grav amenințată de erzii – în special cea a lui Arie – și schisme: „Sunt cunoscute cele ce ne îndurerează pe noi, chiar dacă noi nu le-am spune. De acum, cele ce se petrec la noi au un ecou răsunător în toată lumea; dogmele Părintilor sunt disprețuite; predaniile apostolice sunt nimicite; descoperirile oamenilor care se ocupă de nouăți se înceatănesc în biserici; de acum oamenii nu mai teologhisesc, ci tehnologhisesc; înțelepciunea lumii deține protia, înlăturând lauda Crucii. Păstorii de suflete sunt izgoniți, iar în locul lor sunt aduși lupii răpitori care risipesc turma lui Hristos. Bisericile sunt părăsite de obștea creștină; locurile singurative de refugiu sunt pline de lacrimile celor ce plânge”<sup>52</sup>.

Suferința pe care o resimțea Sfântul Vasile cel Mare se înțelege prin marea sa iubire pe care o nutrea față de membri Bisericii. În mod cert, dezordinea și conflictele, suferința și nedreptățile pe care le îndurau aceștia nu puteau să-l lase rece. În fapt, după cum am arătat mai sus, aceste probleme l-au vizat de multe ori chiar personal pe marele Sfânt Părinte. Atât în viața personală, cât și în slujirea pastorală a comunității sale, Sfântul Vasile a luptat împotriva păcatului și a efectelor dezbinatoare ale acestuia. Pilda sa a rămas vie în conștiință

<sup>48</sup> Vezi *Regulile mici* 231; PSB 18, p. 415.

<sup>49</sup> Vezi *Regulile mari* 29 și 25 (PSB 18, p. 266 respectiv, p. 262), respectiv *Regulile mici* 113 (PSB 18, p. 365).

<sup>50</sup> Vezi *Regulile mari* 35 (PSB 18, p. 273–275) și *Regulile mici* 152 (PSB 18, p. 381), respectiv *Regulile mari* 25 (PSB 18, p. 262). Pentru comparația dintre un proestos și doctorul care aplică tratamentul potrivit pentru pacienții săi vezi *Regulile mari* 28 (PSB 18, p. 264–265) și *Regulile mici* 99 (PSB 18, p. 360).

<sup>51</sup> *Regulile mari* 43, în PG 31, 1028B; PSB 18, p. 287.

<sup>52</sup> Textul Epistolei 91 la Nicolae Petrescu, „Scrisori ale Sf. Vasile cel Mare, documente ale strădaniei sale pentru păstrarea și apărarea unității dreptei credințe”, p. 653–654. Vezi și PSB 12, p. 263–264.

Bisericii, iar noi, cei de astăzi, trebuie să ținem seama de chipul-model al marelui ierarh. Ierarhii Bisericii pot fi cu adevărat garanți ai unității eccliale doar dacă și în măsura în care dau pildă prin propria viață despre ceea ce înseamnă sfîntenia și credința. Unitatea Bisericii provine de la Capul acesteia, Mântuitorul nostru Iisus Hristos. Slujirea ierarhului înaintea păstoritilor săi, statornicia acestuia deopotrivă în învățătura cea adevărată, conformă cu Scripturile și Tradiția, cât și într-o viață de asceză conformă cu această învățătură, poate depăși orice amenințare – fie de natură doctrinară, fie de natură canonica – la adresa și sobornicității bisericetești. În concluzie, această unitate a Bisericii se păstrează nu printr-o conduită dictatorială, ci printr-o viețuire adecvată cu poruncile Mântuitorului. Cel chemat la o înaltă slujire în Biserică are nu doar drept de conducere, ci și obligația responsabilității pentru cei pe care trebuie să-i îndrume din punct de vedere al învățăturii și al conduitei. În mod cert, cel care reușește să stăpânească propriile porniri păcătoase, are șanse crescute să-i conducă pe calea sfînteniei și pe ceilalți. Este ceea ce Sfântul Serafim de Sarov sublinia, atunci când spunea că trebuie să cauți pacea (sfîntenia) și mii de oameni din jurul tău se vor mântui.



# Contribuția Sfinților Părinți Capadocieni la unitatea Bisericii

Vasile SORESCU

Facultatea de Teologie Ortodoxă „Sfânta Muceniță Filoteia” Pitești

Veacul în care au trăit Sfinții Părinți Capadocieni, chiar dacă este cunoscut în istorie ca „secolul de aur” al creștinismului, în realitate a fost secolul contrastelor, în care s-au întâlnit, mai evident ca oricând, creștinismul cu păgânismul, mărinimia cu josnicia<sup>1</sup>. Din această cauză, vechea societate se confrunta cu două curente, diametral opuse, unul de distrugere venit din partea lumii păgâne și altul de adevăr și de iubire venit din partea Bisericii lui Hristos. În aceste împrejurări, activitatea Părinților Capadocieni a fost orientată atât împotriva neștiinței, săraciei, rutinei și patimilor populare, cât și împotriva politeismului, gnosticismului și erexiilor. Ca mijloace de lucru ei au folosit cu mult succes cuvântul și exemplul personal și au fundamentat învățatura lor pe datele Revelației dumnezeiești, pe de o parte, iar pe de altă parte, pe datele rațiunii umane, mai ales în planul învățurilor extra-creștine. Pentru ei, primul pas pe calea cunoașterii adevărurilor dumnezeiești este recunoașterea Revelației naturale și supranaturale, nu în sensul unei simple acceptări teoretice, ci în sensul traducerii ei într-un anumit mod de viață.

Între temele teologice abordate de Părinții Capadocieni a fost și cea eclesiologică, fără să-i consacre însă tratate speciale. Pentru ei, Biserica nu este doar una dintre instituțiile omenești, ci este Însuși Iisus Hristos făcut văzut, este însăși dragostea făcută văzută, este la fel de unică precum Însuși Dumnezeu. În Biserică și prin Biserică, ei au trăit, într-un fel sau altul, experiența cunoașterii lui Dumnezeu, atât cât poate omul să-L cunoască și au înțeles măreția omului în creație. Acesta este motivul pentru care au consacrat fără rezerve tot ceea ce au avut mai de preț sufletește și trupește, unui întreit ideal: preamărirea lui Dumnezeu, apărarea unității Bisericii și mantuirea lor și a celorlalți oameni.

Observând cu durere procesul de ruinare a Bisericilor din timpul său, Sfântul Vasile cel Mare scria preoților din Tars, în 371, că nu mai există nici edificarea Bisericii, nici îndreptarea erorilor, nici mila față de cei slabî, nici protecția fraților curați în credință, nu mai există nimic. Deci, aşa cum o impune împrejurarea, trebuie mai multă grijă și mai mare zel pentru a face bine Bisericii. Binefacerea aceasta constă în aducerea la unitate a celor despărțite până atunci<sup>2</sup>.

## 1. Temeiuri ale unității Bisericii după Sfinții Părinți Capadocieni

Întemeiată în ziua Cincizemii prin pogorârea Duhului Sfânt, Biserica este văzută de Părinții Capadocieni atât ca „trup” al lui Hristos, cât și ca „templu” al Duhului Sfânt. Astfel, unitatea Bisericii ține de însăși constituția ei ca trup extins al Cuvântului întrupat. Întrucât

<sup>1</sup> M. Jeannin, Saint Jean Chrysostome, *Oeuvres completes*, Tome premier, Paris, 1864, trad. de Diacon Gheorghe Băbuț, Ed. Pelerinul Român, Oradea, 2003, p. 3.

<sup>2</sup> Sfântul Vasile cel Mare, *Epistola CXIV, C, II, 16–17*, apud Pr. Ștefan C. Alexe, *Dumnezeirea Sfântului Duh la Sfântul Vasile cel Mare*, în vol. *Sfântul Vasile cel Mare – închinare la 1600 de ani de la săvârșirea sa*, Ed. IBMBOR, București, 1980, p. 151.

este una, Biserica reprezintă locul și efectul lucrării mânătuoare a lui Hristos. Și unde este Hristos, este unitate, căci El este iubirea ce unește toate. Plecând de la cuvintele Sfântului Apostol Pavel: „Toate le-a supus sub picioarele Lui și mai presus de toate L-a dat pe El cap Bisericii, care este trupul Lui, împlinirea Celui ce plinește toate întru toți”, Sfântul Vasile cel Mare compară Biserica lui Dumnezeu cu „linul” în care se ajunge la unitatea desăvârșită prin Iisus Hristos<sup>3</sup>. Pentru el, Biserica este o realitate vie<sup>4</sup>, care depășește înțelegerea noastră. Cu toate că e „unitate în diversitate”, Biserica de pe pământ sau luptătoare este într-o strânsă relație de iubire cu Biserica cerească sau triumfătoare, mărită mereu cu sufletele dreptilor care s-au săvârșit pe pământ.

Insistând asupra Bisericii ca „trup tainic” al lui Hristos, Sfântul Părinte învață că toți cei care suntem membrele Lui, având harisme, potrivit harului lui Dumnezeu care ne-a fost dat în mod deosebit, toți împreună formăm trupul lui Hristos în unitatea Duhului<sup>5</sup>. Astfel, comuniunea cu Dumnezeu se realizează numai în Biserică, iar Persoana desăvârșită care face posibilă această comuniune este Fiul lui Dumnezeu întrupat. De aceea, nu există viață adevarată și bucurie adevarată decât în comuniune cu Hristos și în Hristos, adică în Biserică.

Hristos realizează în noi această comuniune deoarece trăiește El însuși în comuniunea desăvârșită a Persoanelor Sfintei Treimi. Și orice lucrare mânătuoare este săvârșită de cele trei Persoane dumnezeiești, în această ordine: pornește de la Tatăl, este înfăptuită de Fiul și este desăvârșită de Duhul Sfânt.

De asemenea, unitatea Bisericii se fundamentează și pe prezența și lucrarea Duhului Sfânt în ea. Părinții Capadocieni nu despart însă lucrarea lui Hristos de lucrarea Duhului Sfânt și văd relația indisolubilă dintre cele două Persoane dumnezeiești, atât „ad intra”, cât și „ad extra”<sup>6</sup>. Din această cauză, Biserica se numește „Trupul lui Hristos”, dar și „comunitatea Sfântului Duh” și nu se poate numi „Dumn” Iisus Hristos fără numai în Duhul Sfânt și nu e cu putință să ne închinăm Fiului dacă nu e în Duhul Sfânt și nici să chemăm pe Tatăl, decât în relația Duhului<sup>7</sup>. Duhul Sfânt pune, aşadar, în relație persoana umană cu Sfânta Treime și sensibilizează mintea omului pentru a înțelege tainele dumnezeiești. Numai El poate trezi și întări în noi răspunderea la iubirea lui Dumnezeu și sensibilitatea de fi față de Tatăl cresc<sup>8</sup>. Unindu-se cu subiectivitatea noastră, Duhul Sfânt ne dă puterea să însușim și să activăm darurile mânătuoare primite prin Sfintele Taine, reconstituie integritatea firii și unitatea persoanei umane și dimionează comuniunea persoanelor după modelul Sfintei Treimi, El fiind creator de comuniune.

Unitatea dintre membrii Bisericii și dintre Biserică și Hristos se întărește din unitatea care este între Persoanele Sfintei Treimi. În acest sens, Mântuitorul Iisus Hristos Se roagă „ca toți să fie una, după cum Tu Părinte, întru Mine și Eu întru Tine, ca și ei să fie în Noi” (In. 17,24).

Întrucât ereziile și schismele din acele vremuri, pe care Sfântul Vasile cel Mare le numea „rănilor” Trupului tainic<sup>9</sup>, amenințau necontentit viața creștină sub toate aspectele, Părinții Capadocieni au dat o importanță deosebită unității Bisericii, de ea depinzând însăși existența acestei lumi. De altfel, văzut din perspectivă cosmică, Trupul lui Hristos cuprinde

<sup>3</sup> Idem, *Comentariu la profetul Isaia*, cap. V, 142, P.G. 30, col. 142.

<sup>4</sup> Prof. N. Chițescu, *Aspecte eclesiologice în opera Sfântului Vasile cel Mare*, în vol. cit., p. 158.

<sup>5</sup> Sfântul Vasile cel Mare, *Despre Sfântul Duh*, XXVI, 61, P.G. 32, col. 181.

<sup>6</sup> Pr. conf. dr. Ion Popescu, *Teologia Dogmatică și Simbolică – pentru uzul studenților teologi*, Ed. Universității din Pitești, Pitești, 2000, p. 98.

<sup>7</sup> Sfântul Vasile cel Mare, *op. cit.* XII, 27, P.G. 32, col. 116.

<sup>8</sup> Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloaie, *Duhul Sfânt în Revelație și în Biserică*, în *Ortodoxia* nr. 2/1974, p. 320.

<sup>9</sup> Sfântul Vasile cel Mare, *Comentarii la profetul Isaia*, I, 18, P.G. 30, col. 148.

„toată făptura ratională de la puterile supracosmice până la sufletele omenești”<sup>10</sup>. Această înțelegere eclesiologicală avea să deschidă o nouă perspectivă asupra necesității unității Bisericii, care și astăzi este de mare actualitate. De asemenea, Sfântul Vasile cel Mare vorbește și despre o „frățietate” a creștinilor<sup>11</sup> ca fiind fii și moștenitori împreună cu Hristos (Rom. 16–17) și frați, având un tată comun pe Dumnezeu. Unitatea Bisericii luptătoare se menține prin har, rugăciune unii pentru alții, ascultare și supunere față de conducătorii instituiți și prin întărirea comuniunii cu Biserica triumfătoare. Sfinții din cer se roagă pentru noi, iar noi ne rugăm la ei pentru cei vii și pentru cei adormiți, le ridicăm altare și îi sărbătorim în praznice și sărbători<sup>12</sup>. Comuniunea dintre Biserica luptătoare și cea triumfătoare se realizează în Hristos, prin Duhul Sfânt.

În viața pământească, datoria de a menține și de a apăra unitatea Bisericii revine tuturor creștinilor, dar mai ales ierarhiei sacramentale. Despre episcop, Părinții Capadocieni învață că este „capul” văzut al Bisericii, e părintele poporului credincios, unit cu el prin legături de dragoste și de respect filial. În virtutea succesiunii apostolice, episcopii primesc puterea harică de sus să asigure pază neîntreruptă a adevărului revelat, să mențină unitatea Bisericii și să fie în comuniune cu ceilalți episcopi.

Privită din perspectivă umană, unitatea Bisericii este posibilă și datorită capacitatii omului de a dialoga cu Dumnezeu. Această capacitate este legată de taina persoanei umane, pe care unii Părinți o identifică cu însuși „chipul lui Dumnezeu” din om. Potrivit învățăturii Sfântului Grigorie de Nyssa, prin faptul că a fost făcut „după chipul lui Dumnezeu” și are ca scop asemănarea sau participarea la bunătățile dumnezeiești, omul se „înrudește” cu Creatorul său, iar această „înrudire” este garantată și asigurată prin prezența de facto în om a însușirilor personale, cu care Dumnezeu a înzestrat omul<sup>13</sup>. Numind aceste însușiri „dăruri”, Sfântul Grigorie de Nyssa spune: „Omul creat pentru a se bucura de bunătățile dumnezeiești trebuie să primească în natura sa o înrudire cu Cel la care el participă”<sup>14</sup>. Înrudirea dintre Dumnezeu și suflet creează, aşadar, starea de participare a omului la Dumnezeu.

## 2. Gândirea teologică și spiritualitatea Părinților Capadocieni

Cei trei Capadocieni au contribuit la menținerea și afirmarea unității Bisericii atât prin învățătura lor, care este și astăzi de referință în multe capitole ale teologiei, cât și prin viața lor virtuoasă. Cu alte cuvinte, au învățat cum au trăit și au trăit cum au învățat. În teologie, ei au continuat pe marii Părinți ai veacurilor anterioare, dar au fost și adevărați deschizători de drumuri. De aici admirarea reciprocă, precum și admirarea lumii creștine și chiar a lumii necreștine pentru activitatea lor teologică, pastorală, socială, filantropică, etc.

Numit și „teologul Sfintei Treimi”, de unde și apelativul de „Teologul”, Sfântul Grigorie de Nazianz vorbește astfel despre Sfântul Vasile cel Mare: „Dumnezeu mi-a făcut acest bine: m-a dus și mi-a dat tovarăș prea înțelept... Cine era acesta? Era Vasile, marea valoare a secolului meu”<sup>15</sup>. La rândul său, Sfântul Grigorie de Nyssa a fost numit de Sinodul VII Ecumenic „Părinte al Părinților”<sup>16</sup>. Prin tot ceea ce au făcut și au scris, Părinții Capadocieni

<sup>10</sup> Idem, *La psalmi*, 45, 4, P.G. 29, col. 421.

<sup>11</sup> Idem, *Despre Sfântul Duh*, XXVI, 41, P.G. 32, col. 181.

<sup>12</sup> Idem, *Epistola 176 către Amfilohie, episcopul Iconiu*, P.G. 32, col. 653.

<sup>13</sup> Asist. univ. dr. Telea Marius, *Antropologia Sfinților Părinți Capadocieni*, Ed. Reîntregirea, Alba-Iulia, 2001, p. 228.

<sup>14</sup> Sfântul Grigorie de Nyssa, *Marea cuvântare catehetică*, IV, P.G. 45, col. 21 CD.

<sup>15</sup> Sfântul Grigorie de Nazianz, *Despre viața sa*, P.G. 37, col. 1044–1045, apud Pr. prof. Ioan G. Coman, *Geniul Sfântului Grigorie de Nazianz*, București, 1937, p. 14–15.

<sup>16</sup> Asist. univ. dr. Telea Marius, *op. cit.*, p. 59.

arată că între teologie și spiritualitate există o strânsă legătură, aşa încât nu poate fi una fără cealaltă.

Ca și ceilalți Sfinți Părinți, Sfântul Vasile cel Mare își coordona activitatea teologică potrivit necesității imperioase de a se salva unitatea Bisericii și de a se instala pacea între creștini. Și ca să nu îndărjească și mai mult pe eretici, el a recurs adeseori la principiul „iconomiei”. După propria sa mărturie, Sfântul Vasile cel Mare n-a avut niciodată idei greșite și nu a gândit sau învățat în alt chip cu privire la Dumnezeu. Învățatura pe care a permis-o de la mama sa și de la bunica Macrina, pe aceea a păzit-o și a făcut-o să crească în el. Iar această învățatură era întru totul conformă cu mărturisirea de credință de la Niceea, pe care o considera normativă pentru întreaga Biserică.

Într-o perioadă de mari confuzii religioase, Părinții Capadocieni au dat limbajului teologic mai multă precizie folosindu-se sub aspect formal și de filozofia greacă, mai ales în ceea ce privește terminologia. În triadologie, ei fac distincție clară între ființă și natură, persoană sau ipostas și energie sau lucrare. Persoanele Sfintei Treimi sunt egale deoarece au aceeași ființă, pe care îngerii și oamenii n-o pot cunoaște și înțelege niciodată. Sfântul Vasile cel Mare spune despre ea că „nu i s-aflat încă cuvânt rostitor”<sup>17</sup>. Ființa dumnezeiască este comună celor trei Persoane pentru că ea se comunică din veci de la Tatăl la Fiul prin naștere, iar la Duhul Sfânt tot de la Tatăl prin purcedere. Sfântul Grigorie de Nazianz a stabilit cel dintâi și definitiv raportul dintre Persoanele Sfintei Treimi și însușirile personale ale fiecărei dintre ele.

Combătând pe ereticul Eunomie de Cyzic, care confunda natura divină cu „nenașterea Tatălui și susținea un optimism gnoseologic exagerat, Sfântul Vasile cel Mare învață că Dumnezeu nu poate fi cunoscut în ființă Sa, ci numai în lucrările Sale. Despre Tatăl spune că este cauza principală a celor făcute, Fiul este cauza lucrătoare, iar Duhul Sfânt este cauza desăvârșitoare. Cu toate că a murit în anul 379, cherigma lui pnevmatologică s-a transformat în dogma despre Duhul Sfânt<sup>18</sup>, formulată la Sinodul II Ecumenic din anul 381.

La rândul său, Sfântul Grigorie de Nyssa, considerat întemeietorul antropologiei creștine, subliniază faptul că deosebirile dintre Persoanele Sfintei Treimi nu sunt de natură, ci de relație. La el găsim bine formulată baza teologiei energiilor divine, pe care o întâlnim și la Sfântul Vasile cel Mare și care va fi dezvoltată de Sfântul Grigorie Palama, în apărarea învățăturii despre sfîntirea și îndumnezeirea făpturii. Plecând de la o hristologie și pnevmatologie a energiilor divine necreate, Episcopul Nyssei relatează Duhul Sfânt și cu viața curată, căci echivalează trăirea în virtute cu trăirea în Duhul, Care vine asupra omului pe măsura credinței acestuia. Fără Duhul Sfânt nu există acces la Fiul prin credință, dar fără efortul de a crede în Fiul nu este posibil ajutorul Duhului Sfânt. Lucrarea lui Hristos în lume e prelungită, actualizată și împlinită în Duhul Sfânt<sup>19</sup>. Gândirea trinitară a Părinților Capadocieni are ca punct de început nu Ființa una a lui Dumnezeu, ci cele Trei Persoane divine pe cere le-a numit ipostase și gravitează în jurul deoființimii Tatălui cu Fiul și cu Duhul Sfânt. Mărturisind un singur Tată și un singur Fiu și un singur Duh Sfânt, ei păstrează unitatea în Sfânta Treime, care este de fapt fundamentalul unității Bisericii.

Cu toate că teologia Părinților Capadocieni este expresia înțelegerii și a credinței lor ortodoxe bazată pe Sfânta Scriptură și pe Tradiția primelor secole, ei nu s-au limitat doar la a vorbi despre Dumnezeu și cu Dumnezeu, ci au realizat și unirea cu El prin trăire. De departe de orice moralism ieftin sau pietism anti-intelectualist, Sfântul Grigorie de Nazianz scrie în acest sens: „E lucru mare a vorbi despre Dumnezeu. Dar și mai mare este a te curăți pe tine

<sup>17</sup> Sfântul Vasile cel Mare, *Epistola 81*, P.G. 32, col. 696.

<sup>18</sup> Pr. prof. Ștefan C. Alexe, *st. cit.* în *vol. cit.* p. 155.

<sup>19</sup> Asist. univ. dr. Telea Marius, *op. cit.*, p. 384.

însuți pentru Dumnezeu, ca să fim luminați de lumina cunoștinței<sup>20</sup>. De aici reiese că teologia acestor părinți a fost pe măsura vieții lor morale și invers. Devenind „temple” ale Duhului Sfânt, ei au contribuit prin sfîrșința vieții tot atât de mult ca și prin cuvânt, sau poate chiar mai mult, la menținerea și apărarea unității Bisericii. De asemenea, viața virtuoasă are și profunde implicații gnoseologice, iar după Sfântul Grigorie de Nazianz, asemănarea cu Dumnezeu și curăția morală sunt indispensabile în vederea îndreptării erezilor. Aceasta pentru că numai în lumina Duhului Sfânt se risipește întunericul învățăturilor greșite și amăgitoare.

În ceea ce privește spiritualitatea, care se reflectă și în creația lor, Părinții Capadocieni aparțin spiritului acelei vremi, pe care-l învață prin facultățile lor sufletești deosebite. În cazul Sfântului Vasile cel Mare, așezămintele monahale intemeiate și activitatea sa filantropică ce gravita în jurul celebrelor Vasiade, descoperă o dată în plus preferința sa pentru făuriri nepieritoare, mărturii ale îmbinării rugăciunii cu munca, a contemplației celor cerești cu punerea în valoare a celor pământești<sup>21</sup>. Opera scrisă a Părinților Capadocieni, prin alegerea și tratarea temelor, este încă o dovdă a ponderii pe care problemele spiritualității creștine o ocupă în cugetarea lor. Astfel, dogma și spiritualitatea, adevărurile creștine trăite întocmai, practic și cu implicații benefice pentru întreaga comunitate a Bisericii se desprind în mod evident atât din scrierile, cât și din corespondența lor.

Depășind idealul alexandrin, potrivit căruia întoarcerea spre Creator era condiționată de contemplație și fuga de lume, Capadocienii ancorează spiritualitatea în spațiul sacramental al Bisericii. Ajutați de harul Duhului Sfânt ei au adăugat la forța cuvântului elocvența vieții personale, trăirea în acord cu învățătura. Pentru Sfântul Vasile cel Mare, ascenza și contemplarea experimentală a realităților dumnezeiești sunt substanța vieții duhovnicești, dar el a fost și un deosebit lucrător<sup>22</sup>.

Cu toate că Sfânta Treime „lucrează totul în toti”, persoana Căreia îi aparține cadrul vieții duhovnicești este Duhul Sfânt<sup>23</sup>. De aceea, Părinții Capadocieni și-au concentrat atenția asupra lucrării Duhului Sfânt, despre Care învață că este izvorul și esența spiritualității. Întrucât Duhul Sfânt lucrează spiritualitatea, ei au dat o mare importanță Sfintelor Taine, de harul căror depinde începutul, creșterea și desăvârșirea vieții duhovnicești în om. De aici îndoita lucrare a harului divin, pe de o parte, de a menține unitatea Bisericii, iar pe de altă parte, de a realiza unificarea puterilor spirituale ale creștinului. Potrivit Simbolului credinței, Biserica este una și ea ne mijlocește unitatea și împlinirea noastră ca ființe personale, dar fără sfîrșința vieții noastre unitatea Bisericii are de suferit, iar lucrarea ei cosmică se limitează.

Viața de comuniune ecclială începe la Botez, și pentru că reface cu puterea Duhului Sfânt întreaga ființă a omului, Taina Botezului se mai numește și „nașterea din nou”. Sfântul Vasile cel Mare scrie în acest sens: „Cel botezat este reinnoit, fără a fi topit din nou, este recreat fără a fi sfărâmat, este tămaduit fără a fi fost încercat prin durere”<sup>24</sup>. Mărturisirea de credință pe care trebuie s-o facă cel ce se botează este credința Bisericii, aparține esenței înseși a Botezului și este inseparabilă de Botez. Această taină nu redă desăvârșirea finală, ci ne deschide drumul spre ea, punând început relației personale cu Dumnezeu. Creșterea duhovnicească a creștinului se realizează prin Taina Mirungerii, iar Taina Pocăinței are un

<sup>20</sup> Sfântul Grigorie de Nazianz, *Cuvântarea 32*, P.G. 36, col. 108–109.

<sup>21</sup> Timotei Lugojanul, *Spiritualitatea Sfântului Vasile cel Mare*, în vol. cit. p. 107.

<sup>22</sup> Arhid. prof. dr. Ioan Zăgrean, *Probleme morale în opera Sfântului Vasile cel Mare*, în vol. cit., p. 236.

<sup>23</sup> Timotei Lugojanul, *st. cit.*, p. 110.

<sup>24</sup> Sfântul Vasile cel Mare, *Despre Duhul Sfânt*, XV, P.G. 32, col. 129 A.

rol important în reactualizarea comuniunii cu Hristos și cu ceilalți oameni. Deplina unire cu Hristos se realizează însă în și prin Sfânta Euharistie. Hristos este deplin în comunitatea eclesială și în fiecare membru al comunității, iar comunitatea și fiecare membru cresc în Hristos care S-a situat în centrul ei și în adâncul de taină al fiecărui în parte<sup>25</sup>. Sfânta Împărtășanie realizează unificarea noastră sobornicească cu Hristos și face din noi, Trupul Lui extins înumanitatea răscumpărată. Prin această unificare, Hristos se imprimă până în carne și sângele penetrate și purificate de Duhul Sfânt<sup>26</sup>. După cum Botezul este participare la viața Sfintei Treimi, Sfânta Euharistie este participare la neprihănirea lui Dumnezeu și ne ajută să devem co-trupești cu Hristos și cu semenii<sup>27</sup>. Sfântul Grigorie de Nyssa spune că „cel care se împărtășește se umple de daruri, care sunt lucrătoare. Împărtășit și plin de putere lui Hristos euharistic, creștinul strălucește spre ceilalți ca miroslul unei mâncări parfumate”<sup>28</sup>.

### **3. Păcatul și urmările lui negative asupra unității Bisericii după Sfinții Părinți Capadocieni**

În Eden, Adam deținea în sine întreaga fire omenească și era totodată persoană unică. Prin păcatul strămoșesc însă, firea comună tuturor oamenilor s-a „împărțit” între mai mulți își sau indivizi<sup>29</sup>. Această stare nenaturală, opusă comuniunii existente între ființele personale, avea să ducă la înstrăinarea omului de Dumnezeu. Potrivit învățăturii Sfântului Grigorie de Nyssa, păcatul lui Adam este înstrăinarea primordială a omului care echivalează cu intrarea în sfera răului. Familiarizarea cu răul a fost atât de puternică, încât răul a devenit ceva cvasinatural firii umane. Existența umană după păcatul strămoșesc a intrat aşadar în nenatural, omul pierzând adesea conștiința a ceea ce fusese înainte<sup>30</sup>. Din istoria căderii lui Adam aflăm că păcatul are consecințe existențiale grave, distrugând dreptatea originară și slăbindu-i resorturile interioare o dezbină de iubire și de celealte virtuți<sup>31</sup>. Dar greșeala primilor oameni n-a dus la o „corupere totală” a naturii umane, cum învăță Fer. Augustin, ci la o „slăbire” și „puternică înclinație” spre păcat, după cum afirmă Părinții Capadocieni. Cu alte cuvinte, natura umană a fost serios afectată, dar în nici un caz distrusă.

Prin răscumpărarea adusă de Mântuitorul Iisus Hristos, omul poate să realizeze iarăși comuniunea cu Dumnezeu și să aleagă între bine și rău, virtute și păcat. Chiar dacă păcatele s-au diversificat odată cu trecerea timpului, după venirea Mântuitorului și ajutorul harului divin a fost pe măsura luptelor duhovnicești. Ca asceti remarcabili ai vremii lor, Părinții Capadocieni au ieșit întotdeauna biruitori în lupta cu păcatele și demonii și au învățat și pe alții tainele vieții duhovnicești. Potrivit învățăturii Sfântului Vasile cel Mare, una din îndatoririle elementare ale creștinilor este să caute pacea, care este legată de dobândirea unei minti liniștite. Dar minte liniștită nu poate avea decât cel care nu se lasă tulburat „nici de

<sup>25</sup> Pr. lect. Dumitru Radu, *Caracterul eclesiologic al Sfintelor Taine și problema comuniunii*, Teză de doctorat în Teologie, în Ort. 1–2/1978, p. 263.

<sup>26</sup> Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Din aspectul sacramental al Bisericii*, în S.T., nr 9–10/1966, p. 546.

<sup>27</sup> Asist. univ. dr. Telea Marius, *op. cit.*, p. 397.

<sup>28</sup> Sfântul Grigorie de Nyssa, *Tâlcuire exactă la Ecclesiastul lui Solomon*, VIII, P.G. 44, col. 1740 A.

<sup>29</sup> Vladimir Lossky, *Teologia Mistică a Bisericii de Răsărit*, trad. de Asist. dr. Vasile Răducă, Ed. Anastasia, București, 1993, p. 185.

<sup>30</sup> Sfântul Grigorie de Nyssa, *Despre suflet și inviere*, P.G. 46, col. 191 A.

<sup>31</sup> Pr. Prof. Ilie Moldovan, *Învățatura Ortodoxă despre dreptate și rolul ei în realizarea ordinii morale*, în Ort. nr. 2/1986, p. 65.

patimi, nici de dogmele cele mincinoase ale celor ce se smulg din comunitatea Bisericii”<sup>32</sup>. Pentru unitatea Bisericii, în general și pentru fiecare om, în particular, nimic nu e mai pri-mejdios decât patimile. Din această cauză, Părinții Capadocieni au combătut vehement toate patimile omenești.

Dintre păcatele care amenință unitatea Bisericii, ei amintesc ereziile, schismele, păcatele de moarte etc. Despre născocitorii de învățături greșite, Sfântul Vasile cel Mare spune că în loc să-și vadă de treburile lor, folosesc timpul „pentru născocirea de noi dogme”. Oamenii care se hrănesc cu aşa zisele „dogme urâte”, scot din inima lor numai cuvinte rele și răspândesc învățături ce pot să aducă boală, dezbinare și osândă în ziua judecății<sup>33</sup>. Atitudinea Capadocienilor față de ereticii timpului a fost diferită de la caz la caz. În unele situații, ca să-i readucă la Biserică au adoptat o atitudine îngăduitoare față de ereticii, dar nu și față de învățăturile lor greșite. În alte situații însă, conștiinții fiind de faptul că fără unitatea credinței nu poate fi vorba nici de unitatea Bisericii, au apărăt cu vehemență credința tradi-tională. Acesta este motivul pentru care Sfântul Vasile cel Mare a folosit față de unii dintre ei și expresii aspre,<sup>34</sup> căutând, totodată, să-i vindece sufletește cu doctoria oferită de învăță-tura Bisericii.

Sfântul Grigoria de Nyssa învață că sunt trei categorii de păcate, după cele trei funcțiuni ale sufletului: păcate ale mintii, ale povesti și mâniei. De asemenea, el recomandă ca măsură terapeutică Taina Pocăinței. Iar metanoia nu este altceva decât o reîntoarcere la Dumnezeu, de care noi ne-am separat prin diverse căderi, pierzând comuniunea. Deoarece păcatul este rezultatul întoarcerii de la mișcarea naturală a sufletului înseamnă că a schimba modul de a gândi avut în păcat este venirea sufletului în starea lui naturală.

#### **4. Principalele mijloace folosite de Părinții Capadocieni pentru apărarea unității Bisericii**

Potrivit structurii lor sufletești și împrejurărilor concrete ale vieții în care au trăit, Părinții Capadocieni au folosit și recomandă diverse mijloace în vederea apărării unității Bisericii. Dintre acestea pot fi amintite:

a) *Edificarea creștinilor în învățătura ortodoxă*. Într-o vreme când nu mai era „nici edi-ficarea Bisericii, nici îndreptarea erorilor, nici mila față de cei slabii”, ei au avut curajul și înțelepciunea să întărească Bisericile în „învățătura sănătoasă”<sup>35</sup>. Dar ca să nu „umanizeze cuvintele evlaviei”, au predicat numai ceea ce au învățat părinții din veacurile anterioare. A vorbi însă despre cele dumneziești, este nevoie mai întâi de un „act de dezmarginire”, ce implică prezența și lucrarea harului divin. De aceea, episcopii sunt aceia care, în mod deo-sebit, au sarcina formulării învățăturilor și a rânduielilor bisericești, „prin lucrarea Duhului Sfânt”<sup>36</sup>. Întruniți în Sinod, „puterea lor vine de la Dumnezeu”<sup>37</sup>.

b) *Denunțarea netemeiniciei învățăturilor greșite*. Ca să apere unitatea Bisericii, Părinții Capadocieni au recurs nu numai la instruirea credincioșilor în cele ale învățăturii creștine, ci au combătut toate rătăcirile care contraveneau adevărului revelat. Sfântul Vasile cel Mare compară pe eretici cu neghina și se ocupă în mod deosebit de acțiunile lor împotriva Biseri-

<sup>32</sup> Sfântul Vasile cel Mare, *Comentariu la Psalmi, Omilie la Ps. 33, 15*, trad. de Pr. Ol. N. Căciula, București, 1939, p. 192.

<sup>33</sup> Idem, *Omilia la Ps. 44, 3*, trad. cit., p. 210–211.

<sup>34</sup> Pr. prof. D. Belu, *Activitatea omiletică a Sfântului Vasile cel Mare*, în vol. cit., p. 200.

<sup>35</sup> Pr. prof. Ștefan Alexe, *st. cit.*, în vol. cit., p. 153.

<sup>36</sup> Sfântul Vasile cel Mare, *Epistola CXIV*, P.G. 32, col. 259.

<sup>37</sup> Idem, *Epistola LXXVI*, P.G. 32, col. 452.

cii. El justifică această atitudine astfel: „Să știți că dacă noi nu înțeprimem pentru apărarea Bisericii aceeași luptă ca aceea pe care o susțin dușmanii învățăturii sănătoase pentru distrugerea și completa ei dispariție, nimic nu va împiedica adevărul să piară”<sup>38</sup>. De asemenea, au combătut superstițiile care primejduiau unitatea Bisericii, precum și astrologia ce ducea la promovarea fatalismului și la desființarea responsabilității pentru faptele proprii<sup>39</sup>, făcând pe Dumnezeu răspunzător pentru tot răul din lume.

c) *Rugăciunea, cultul și Sfintele Taine*. Comuniunea dintre Biserica luptătoare și cea triumfătoare se realizează, în primul rând, prin rugăciune. Noi ne rugăm și slăvим pe sfinti și pe îngeri, iar ei se roagă pentru noi. Unitatea Bisericii se accentuează și mai mult în Sfânta Liturghie, la proscocimie amintindu-se prezența „cereștilor puteri” care sunt nedespărțite de oameni<sup>40</sup>. De asemenea, Taina Botezului, a Mirungerii, a Pocăinței, a Preoției și mai ales a Sfintei Euharistii au un rol fundamental în menținerea unității Bisericii.

d) *Unitatea credinței*. Dacă iubirea de putere, curiozitatea și slava deșartă sunt cauzele dezbinărilor, menținerea unității credinței este mijlocul și una din condițiile sine qua non ale afirmării unității Bisericii. În acord cu ceilalți Capadocieni, Sfântul Vasile cel Mare spune că unitatea Bisericii se menține prin unitatea credinței, pace și iubire reciprocă, „prin care toți se unesc și mărturisesc credința Părintilor noștri de la Niceea”<sup>41</sup>. Această unitate este dogmatică „toți într-un duh cugetând același lucru”<sup>42</sup> și nu e deosebită de credința Bisericii primare și a Bisericii din toate timpurile.

e) *Predica*. Pentru Părinții Capadocieni, mijlocul cel mai eficient în apărarea unității credinței și a unității Bisericii a fost predica. Forța predicilor lor și-a avut izvorul în acordul dintre învățătură și trăire. La baza relațiilor individuale și intercomunitare, trebuie pus prin predică principiul iubirii frătești. „Dacă cel căruia i s-a încredințat sarcina de a propovădui cuvântul, spune Sfântul Vasile cel Mare, va neglija să și-o împlinească, e osândit ca un ucigaș de oameni precum este scris (Iez. 33,8)”<sup>43</sup>.

f) *Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție*. Cei trei Capadocieni și-au fundamentat învățătura lor pe Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție. De aici și mărturia Sfântului Vasile cel Mare care spune: „Printre dogmele și cherigmele (vestirile) păstrate în Biserică, pe unele le avem din învățătura scrisă, iar pe altele le-am primit în taină fiind date nouă din Tradiția Apostolilor”<sup>44</sup>.

g) *Împlinirea poruncilor*. Norma și ținta faptelor noastre este „împlinirea poruncilor lui Dumnezeu într-un chip bineplăcut”<sup>45</sup>. Astfel, omul este dator să lucreze nu numai trebuințele proprii, ci și pentru împlinirea poruncilor, prin care se reflectă comuniunea eclesială.

h) *Realizarea purității interioare și exemplul personal*. Prima treaptă a urcușului duhovnicesc este purificarea inimii de patimile care-l separă de Dumnezeu. Cel ce a ajuns la ne-patimire se unește cu Duhul Sfânt<sup>46</sup> și prin el, Dumnezeu menține unitatea Bisericii și risipește întunericul neștiinței. De aceea, atunci când exemplul personal se asociază cuvântului, lucrarea de apărare a unității Bisericii își atinge scopul.

<sup>38</sup> Idem, *Epistola LXV*, P.G. 32, col. 421.

<sup>39</sup> Pr. prof. D. Belu, *st. cit.*, în *vol. cit.*, p. 186.

<sup>40</sup> Prof. N. Chițescu, *st. cit.*, în *vol. cit.*, p. 167.

<sup>41</sup> Sfântul Vasile cel Mare, *Epistola CXIV*, P.G.31, col. 529 B.

<sup>42</sup> Idem, *Epistola LCXIV*, P.G. 31, col. 636 AB.

<sup>43</sup> Idem, *Regulae brevis tractatae, Răspuns la întrebarea 45*, P.G. 31, col. 1112.

<sup>44</sup> Idem, *Despre Sfântul Duh*, XXVII, 66, P.G. 33, col. 66.

<sup>45</sup> Idem, *Regulile Mari*, V,3, P.G. 31, col. 921 C.

<sup>46</sup> Pr. prof. dr. Ștefan Alexe, *st. cit.*, în *vol. cit.*, p. 145.

i) *Menținerea și afirmarea comuniunii episcopale*. Fiind „podoabă a Bisericii, stâlp și temelie a adevărului, sprijin al credinței în Hristos...paźnicul rânduielilor părintești”<sup>47</sup>, episcopul trebuie să fie în comuniune cu ceilalți episcopi și are datoria să apere unitatea Bisericii. Episcopilor li s-a dat puterea harică de a păzi adevărul revelat, de a săvârși Sfintele Taine și de a menține cu sfîntenie rânduielile tradiționale<sup>48</sup>. Sfântul Vasile cel Mare nu împarte Biserica în cler și mireni, ci învăță că ierarhia și credincioșii formează o singură comunitate cu o comuniune organică de viață și de cult.

j) *Filantropia și slujirea aproapelui*. Sfântul Grigorie de Nyssa învăță că „nașterea noastră din nou” prin Botez are ca urmare „schimbarea vieții”<sup>49</sup>, pe de o parte, iar pe de altă parte, face posibilă comuniunea și frățietatea duhovnicească, care sunt ființa Trupului tainic al Domnului. Frățietatea duhovnicească i-a însuflarețit pe Sfinții Părinți Capadocieni în tot ceea ce au făcut ei pentru slujirea aproapelui, iar lucrarea filantropică a Sfântului Vasile cel Mare este de referință pentru toate veacurile. Slujind oamenilor, ale căror trupuri sunt „temple ale Duhului Sfânt”, Părinții Capadocieni au slujit de fapt idealului creștin al unității Bisericii lui Hristos.

## Concluzii

Sfinții Părinți Capadocieni și-au coordonat activitatea teologică, pastorală și socială potrivit necesității menținerii păcii și unității Bisericii. Având ca model de unitate a Bisericii unitatea creștinilor din perioada apostolică, când Bisericile erau unite în credință, în iubire și-n slujire, luminați fiind de Duhul Sfânt, ei au influențat viața bisericească a timpului în care au trăit sub toate aspectele.

Formulele dogmatice în care au exprimat adevărurile de credință revelate, i-au făcut contemporani cu toate generațiile următoare, iar astăzi, spiritul și profilul lor profund ecumenic îi aduce din ce în ce mai mult în atenția celor care sunt preocupați atât de unitatea Bisericii lui Hristos, cât și de unitatea lumii creștine.

<sup>47</sup> Sfântul Vasile cel Mare, *Epistola XXVIII*, 1, P.G. 32, col. 305.

<sup>48</sup> Idem, *Epistola XXVIII*, P.G. 32, col. 400 BC.

<sup>49</sup> *Despre Întrupare, din Marele Cuvânt catehetic*, 40, în vol. *Sfinții Părinți despre Nașterea și Întruparea Cuvântului*, Ed. Sofia, București, 2007, p. 269.



# Influența hristologiei Sfântului Grigorie de Nazianz asupra lui Teodoret de Cir

PÁSZTORI-KUPÁN István

Institutul Teologic Protestant din Cluj-Napoca  
mcpasztori@yahoo.com

Opera *Eranistes (Cerșetorul)* compusă de Teodoret în mijlocul controversei eutihiene (în anul 447) marchează într-un fel punctul culminant al disputei teologice legate de existența și interacțiunea celor două firi ale lui Hristos. Episcopul din Cir și-a stabilit reputația de autoritate de referință în probleme doctrinale deja înaintea și după cel de-al treilea conciliu ecumenic din Efes (431). Prima dată, în sens negativ, la cererea lui Ioan de Antiohia în februarie 431 în numele antiohenilor a compus răspunsurile la anatematismele lui Chiril de Alexandria<sup>1</sup>. În acestea, mai ales în răspunsurile sale la anatele nr. 2 și 3, care conțin termenii de „a fi unit după ipostas” [καθ' ὑπόστασιν ἡνῶσθαι] și „unire naturală” [ἔνωσις φυσική], Teodoret se dovedește a fi un discipol fidel al lui Grigorie de Nazianz. În primul rând menționează că termenul de „*unire ipostatică* este total străin și diferit de Sfintele Scripturi și de părinții care au interpretat acestea”. Faptul că în 431 acest termen era într-adevăr necunoscut în doctrina hristologică, singurul teolog care l-a folosit înaintea lui Chiril însuși fiind Apolinarie de Laodicea, este suficient dovedit de cercetarea în domeniul<sup>2</sup> Expresia *unire ipostatică* a fost o nouitate care în cursul a două decenii s-a dovedit până la urmă a fi benefică, fiind inclusă și în *Definiția* sinodului din Chalcedon. În ceea ce privește însă termenul de „*unire naturală*”, disputele hristologice și terminologice ale secolului al V-lea au determinat Biserica creștină să renunțe la acesta din cauza eutihianismului. În anatema 3 Chiril de Alexandria spunea:

Εἴ τις ἐπὶ τοῦ ἑνὸς Χριστοῦ διαιρεῖ τὰς ὑποστάσεις μετὰ τὴν ἔνωσιν, μόνη συνάπτων αὐτὰς συναφείᾳ τῇ κατὰ τὴν ἀξίαν ἢ γοῦν αὐθεντίᾳ ἢ δυναστείᾳ καὶ οὐχὶ δὴ μᾶλλον

„Dacă cineva desparte în Hristos Cel unul ipostasurile, unindu-le pe acestea doar printr-o unire după vrednicie sau cel puțin după autoritate supremă sau putere, și nu mai degrabă în sensul unei

<sup>1</sup> Teodoret într-adevăr a compus aceste replici privitoare la anatele îndreptate împotriva lui Nestorie de către Chiril la cererea explicită a lui Ioan din Antiohia. Acest fapt este corroborat e.g. de *Epistola 1a (Coll. Vat. 167)* a episcopului din Cir adresat lui Ioan. Vezi Théodoret, *Correspondance IV*, Sources Chrétiennes 429, ed. Yvan Azéma, Cerf, Paris, 1998, p. 62. Cf. explicația lui Blomfield Jackson în Blomfield Jackson, trans., *The Ecclesiastical History, Dialogues and Letters of Theodoret*, Nicene and Post-Nicene Fathers III, ed. by Henry Wace and Philip Schaff, James Parker, Oxford, 1892, p. 324.

<sup>2</sup> Pentru o prezentare a dovezilor relevante vezi Pásztori-Kupán István, *Theodoret of Cyrus*, Routledge, London, 2006, pp. 60–65 (în continuare: Pásztori, *Theodoret*). Cf. Marcel Richard, „L'introduction du mot *hypostase* dans la théologie de l'Incarnation”, *Mélanges de science religieuse* 2 (1945), pp. 5–32, 243–270; Luise Abramowski, „Über die Fragmente des Theodor von Mopsuestia in Brit. Libr. add 12.516 und das doppelt überlieferte christologische Fragment”, *Oriens Christianus* 79 (1995), 1–8.

συνόδῳ τῇ καθ’ ἔνωσιν φυσικήν, ἀνάθεμα ἔστω.

combinări conforme unei uniri naturale, să fie anatema.<sup>3</sup>

În răspunsul său, Teodoret ridică o obiecție împotriva termenului „unire naturală, spu-nând că natura/firea deja presupune ceva ce se întâmplă din necesitate,<sup>4</sup> la care Cuvântul divin nu poate fi supus. În consecință, argumentează în favoarea termenului „unire” [ἔνωσις] fără alte precizări, punând de asemenea accent pe proprietățile diferite ale naturii divine și ale celei umane. Episcopul din Cir nu s-a referit în zadar la „sfinții părinți”, care au interpretat Scripturile divine. De exemplu, Grigorie de Nazianz, în *Cuvântarea 30*, cunoscută și sub titlul *A doua cuvântare despre Fiu*, în contextul doctrinei trinitare spune următoarele:

Ὕνικα αἱ φύσεις διίστανται, ταῖς ἐπινοίαις συνδιαιρεῖται καὶ τὰ ὄνόματα. Παύλου λέγοντος ἄκουσον: Ἰνα ὁ θεός τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὁ πατὴρ τῆς δόξης. Χριστοῦ μὲν θεός, τῆς δὲ δόξης πατήρ. εἰ γὰρ καὶ τὸ συναμφότερον ἔν, ἀλλ’ οὐ τῇ φύσει, τῇ δὲ συνόδῳ τούτων. τί ἂν γένοιτο γνωριμώτερον;

„Ori de câte ori naturile sunt distincte, în mintea noastră concomitent se diferențiază și denumirile. Ascultă ce spune Pavel: «Dumnezeul Domnului nostru Isus Hristos, Tatăl slavei»<sup>5</sup>. Pe de o parte Dumnezeul lui Hristos, pe de alta Tatăl slavei. Chiar dacă cele două laolaltă una sunt, acest lucru nu se întâmplă prin fire, ci prin punerea laolaltă a lor. Ce ar putea fi mai clar?”<sup>6</sup>

Grigorie de Nazianz a fost într-adevăr un mare precursor al hristologiei diofizite, o idee adoptată și de antioheni. Acest fapt se datorează în mod special criticii foarte precise a lui Grigorie îndreptate împotriva doctrinei apolinariste. În acest context, Grigorie militează foarte clar în favoarea asumării de către Hristos a unei naturi umane complete, care să includă și mintea umană, „duhul rational” sau intelectul omenesc. În celebra sa *Epiștolă 101* adresată către prezbiterul Cledonie din anul 382, citată de altfel și în lucrarea *Eranistes* de Teodore, prelatul din Nazianz enunță următoarele:

Τίς δὲ καὶ ὁ λόγος αὐτοῖς τῆς ἑνανθρωπίσεως ἵδωμεν, εἴτ’ οὖν σαρκώσεως, ώς αὐτοὶ λέγουσιν. Εἰ μὲν ἵνα χωρηθῇ θεός, ἄλλως ἀχώρητος ὄν, καὶ ώς ὑπὸ παραπετάσματι τῇ σαρκὶ τοῖς ἀνθρώποις προσομιλήσῃ, κομψὸν τὸ προσωπεῖον αὐτοῖς καὶ τὸ δράμα τῆς ὑποκρίσεως: ἵνα μὴ λέγω ὅτι καὶ ἄλλως ὄμιλησαι ἡμῖν οἶον τε ἦν, ὥσπερ ἐν βάτῳ πυρὸς καὶ ἀνθρωπίνῳ εἶδει τὸ πρότερον. Εἰ δὲ ἵνα λύσῃ τὸ κατάκριμα τῆς ἀμαρτίας τῷ ὄμοιῷ τὸ ὄμοιον ἀγιάσας ὥσπερ σαρκὸς ἐδέσθε διὰ τὴν σάρκα κατακριθεῖσαν καὶ ψυχῆς διὰ τὴν ψυχήν, οὕτω καὶ νοῦ διὰ τὸν νοῦν οὐ πταίσαντα μόνον ἐν τῷ Αδάμ, ἀλλὰ καὶ πρωτοπαθήσαντα, ὅπερ οἱ ιατροὶ λέγουσιν ἐπὶ τῶν ἀρρωστημάτων. Ο γὰρ τὴν ἐντολὴν ἐδέξατο, τοῦτο καὶ τὴν

„Hai să vedem și relatarea lor în privința înomenei sau a întrupării, cum spun ei. Dacă aceasta s-a întâmplat cu scopul ca Dumnezeu, fiind de altfel necuprins, să devină cuprins, și ca să poată comunica cu oamenii prin mijlocirea trupului său ca printr-un vâl, pentru ei masca și drama ipocriziei este ingenioasă; ca să nu mai spun că pentru El era posibil să vorbească și altfel cu noi, cum a făcut mai înainte, din rugul cu foc sau în formă umană. Dar dacă aceasta s-a întâmplat ca El să distrugă condamnarea păcatului prin sfintirea asemănătorului cu asemănătorul, atunci, așa cum a avut nevoie de trup de dragul trupului condamnat și de suflet de dragul sufletului, în același mod a avut nevoie și de minte de dragul mintii, care nu numai a eșuat în Adam, ci a fost cea dintâi afectată, așa cum spun doctorii despre boli. Aceea care a primit porunca este și cea

<sup>3</sup> ACO I, 1, 6, p. 116.

<sup>4</sup> ή γὰρ φύσις ἀναγκαστικόν τί ἔστιν καὶ ἀβούλητον χρῆμα. ACO I, 1, 6, p. 116.

<sup>5</sup> Efes 1, 17.

<sup>6</sup> Grigorie de Nazianz, *Oratio 30 De Filio 8* (TLG). Vezi Gregor von Nazianz, *Die fünf theologischen Reden*, ed. J. Barbel, Patmos, Düsseldorf, 1963.

έντολήν οὐκ ἐφύλαξεν· ὁ δὲ οὐκ ἐφύλαξε, τοῦτο καὶ τὴν παράβασιν ἐτόλμησεν· ὁ δὲ παρέβη, τοῦτο καὶ τῆς σωτηρίας ἐδεῖτο μάλιστα· ὁ δὲ τῆς σωτηρίας ἐδεῖτο, τοῦτο καὶ προσελήφθη· ὁ νοῦς ἄρα προσείληπται. [...] Εἰ δὲ ὑπὸ τούτων ἔξειργόμενοι τῶν λογισμῶν καταφεύγουσιν ἐπὶ τὸ δυνατόν εἶναι θεῷ καὶ χωρὶς νοῦ σώσας τὸν ἀνθρώπον, δυνατὸν δὴ που καὶ χωρὶς σαρκὸς μόνῳ τῷ βούλεσθαι, ὥσπερ καὶ τὰ ἄλλα πάντα ἐνεργεῖ καὶ ἐνήργηκεν ἀσωμάτως. Άνελε οὖν μετὰ τοῦ νοῦ καὶ τὴν σάρκα, ἵν' ἡ σοι τέλειον τὸ τῆς ἀπονοίας.

care n-a împlinit-o; iar aceea care n-a împlinit-o este și cea care a îndrăznit s-o încalce; iar aceea care a încălcat porunca este și cea care are cea mai mare nevoie de mântuire; iar aceea care a avut nevoie de mântuire este și cea care a fost asumată de Domnul. În consecință, mintea a fost asumată. [...] Iar dacă ei, copleșiți de aceste argumente, caută scăpare spunând că îi este cu putință lui Dumnezeu să mântuiască omul chiar și fără minte, atunci acest lucru este posibil în mod evident și fără trup, numai prin voință lui, așa cum și pe toate celelalte le lucrează și le-a lucrat neavând trup. Înlătură, deci, și trupul împreună cu mintea, pentru ca rătăcirea ta să fie deplină.”<sup>7</sup>

Raționamentul de mai sus înseamnă, de fapt, că în scopul mântuirii depline a ființei umane, Domnul Isus Hristos trebuia să asume întreaga natură umană, inclusiv mintea sau intelectul, deoarece de la mintea umană pornesc toate deciziile care afectează existența și soarta întregii ființe. Așa cum elucidează Grigorie, Dumnezeu nu a avut nevoie de trup ca să poată comunica cu oamenii: el a putut să facă acest lucru și înainte, fără trup. Mântuirea însă este efectivă numai dacă este și completă, adică se extinde la absolut toate aspectele și componentele afectate de păcatul uman comun (de eșecul lui Adam, cum spune Grigorie). Principalul său argument privind necesitatea incontestabilă a asumării minții umane de către Hristos este că, în contextul căderii în păcat, mintea nu a jucat un rol minor sau secundar, ci dimpotrivă: a fost primul și principalul component uman afectat de păcat. Din moment ce porunca Domnului se adresează minții, guvernatorului ființei umane, decizia de a încălca această poruncă a trebuit să pornească tot de acolo. Mintea nu poate fi absolvită nici de această responsabilitate, nici de consecințele ei. Ea se află în cea mai mare nevoie de mântuire, deci nu poate lipsi din persoana lui Isus Hristos, care sfîntește „asemănătorul cu asemănătorul”, adică trupul cu trupul, sufletul cu sufletul și mintea cu mintea. Dacă nu s-ar fi întâmplat așa, întreaga operă a mântuirii ar fi incompletă, și, în consecință, zadarnică.

Pentru a observa în ce măsură a rămas Teodoret credincios acestor idei exprimate de Grigorie – idei care, de altfel, sunt în consonanță și cu cele ale lui Diodor de Tars și Teodor de Mopsuestia –, vom cita mai întâi dintr-o operă a sa scrisă înaintea conciliului din Efes. Această lucrare, care în mod curios a supraviețuit sub numele lui Chiril de Alexandria, este intitulată *Despre înomenirea Domnului* [Περὶ τῆς τοῦ Κυρίοῦ ἐνανθρωπήσεως]. În capitolele 18 și 19 regăsim toate elementele importante ale argumentului prezentat de Grigorie de Nazianz cu aproape o jumătate de secol în urmă. Capitolul 18 este intitulat *Explicația faptului că asumarea intelectului uman a fost potrivită*.<sup>8</sup> Teodoret scrie:

<sup>7</sup> Grigorie de Nazianz, *Epistola 101 ad Cledonium 50–55* (TLG). Vezi Grégoire de Nazianze, *Lettres théologiques*, Sources Chrétiennes 208, Cerf, Paris, 1974. Cf. Theodore, *Eranistes*, ed. Gérard H. Ettlinger, Clarendon Press, Oxford, 1975, *Florilegium I*, pp. 104–105.

<sup>8</sup> Capitolele 18 și 19 în ediția lui Migne în PG apar ca fiind capitolele 17 și 18. Pentru clarificarea diferențelor în numerotarea capitolelor din această lucrare vezi Eduard Schwartz, „Zur Schriftstellerei Theodorets”, *Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-philologische und historische Klasse*, 1 (1922), 30–40, și Pásztori-Kupán István, „An unnoticed title in Theodorets of Cyrus’ Περὶ τῆς τοῦ Κυρίοῦ ἐνανθρωπήσεως”, *The Journal of Theological Studies* 53 (2002), 102–111.

Τίμεις δὲ ἐπὶ τὴν προκειμένην ὑπόθεσιν ἐπανέλθομεν, καὶ δεῖξωμεν τὴν τοῦ Σωτῆρος ἡμῶν οἰκονομίαν ἀναγκαίως γεγενημένην. Ἐπειδὴ γὰρ ἄπας ὁ ἀνθρώπος ἡπατήθη, καὶ ἄπας ὑπὸ τὴν ἀμαρτίαν ἐγένετο, καὶ πρὸ τοῦ σώματος δὲ τὴν ἀπάτην ὁ νοῦς ὑπεδέξατο· ἡ τοῦ νοῦ γὰρ πρότερον συγκατάθεσις τὴν ἀμαρτίαν σκιαγραφεῖ, εἴθ' οὕτως διὰ τῆς ἐνεργείας τὸ σῶμα ταύτην μορφοῖ, εἰκότως ὁ Δεσπότης Χριστὸς τὴν πεπτωκύναν φύσιν ἀναστῆσαι βουλόμενος, πᾶσι χεῖρα ὀρέγει, καὶ κειμένην ἔχειρει τὴν σάρκα, φημὶ, καὶ τὸν νοῦν, ὃς ἔγεγόνει κατ' εἰκόνα τοῦ Κτίσαντος [...] Οὕκουν ἡτίμασε τὸν οὐτὸ τίμιον, τὸν θεραπείας δεδομένον· οὐδὲ τὸ φθειρόμενον, καὶ νόσῳ καὶ γήρᾳ δουλεῖνον καὶ θανάτῳ ἀνέλαβε, τὸ δὲ λογικὸν καὶ ἀθάνατον καὶ κατ' εἰκόνα γεγενημένον ὑπερεῖδε, καὶ ταῦτα κακῶς, ὡς φασι, διακείμενον· ἀλλὰ πᾶσαν τὴν φύσιν παλαιοθεῖσαν ἐνεποιήσε. Καὶ τὸ μὲν αὐτῆς καινὸν ἀπειργάσατο, τὸ δὲ πεπαλαιωμένον καὶ διεφθαρμένον ἀνίστατο εἴσεσε; καὶ ταῦτα τιμώτατον ὑπάρχον, καὶ ἀθανασίᾳ τετιμημένον, καὶ λόγῳ κεκοσμημένον, καὶ τῆς τῶν νοητῶν μοίρας τυγχάνον· τῶν ἀτοπωτάτων γὰρ τὸ μὲν σῶμα τὸ πήλινον, καὶ χοϊκὸν, καὶ πάθεστι συνεξενγμένον, καὶ προσδιλφθῆναι, καὶ ἀναλιφθῆναι, καὶ ἐκ δεξιῶν τῆς μεγαλωσύνης καθιδρυνθῆναι· τὸν δὲ νοῦν τὸν ἀόρατον, τὸν ἀθάνατον, τὸν ἡγεμόνα τοῦ ζώου, τὸν κατ' εἰκόνα θείαν γεγενημένον, τὸν ἀφθαρσίᾳ τετιμημένον, τὸν τοῦ σώματος ἡνίοχον καὶ κυβερνήτην καὶ μουσικὸν, δι' ὃν οὐκ ἄλογος ἡ ἀνθρωπεία φύσις, ἀλλὰ σοφίας

„Dar să ne reîntoarcem la subiectul nostru propus și să arătăm că înomenirea<sup>9</sup> Mântuitorului nostru era necesară. Tot omul a fost înșelat și a ajuns în întregime sub păcat; mintea însă a acceptat înșelăciunea înaintea trupului, deoarece consimțământul inițial al minții conturează păcatul, iar mai apoi, prin acțiune, trupul îi dă formă. De aceea Stăpânul Hristos, în dorința sa de a ridică natura căzută, își intinde mâna către toți și ridică, spun eu, atât trupul doborât, cât și mintea făcută după chipul Creatorului. [...] Astfel [Hristos] nu a disprețuit această [componentă] atât de prețioasă, care are nevoie de vindecare. El nici nu a asumat ceea ce este coruptibil, supus bolii, îmbătrânirii și morții, dar a și disprețuit ceea ce este rațional și nemuritor și făcut după chipul [lui], căci acestea erau într-o stare rea, după cum spun ei. Dimpotrivă: el a reînnoit întreaga natură învechită. Oare a reînnoit numai trupul, lăsând nevindecată mintea îmbătrânită și distrusă? Dar aceasta era cea mai prețioasă, onorată cu imortalitate și împodobită cu rațiune, menită a împărtăși soarta [creaturilor] raționale. Cât de nepotrivit ar fi fost ca Hristos să ia, să asume și să aşeze de-a dreapta maiestății [lui Dumnezeu] trupul din praf și cenușă, care este legat de pasiuni, și să neglijeeze mintea invizibilă și nemuritoare, neacordând acestie onoarea oferită trupului! [Fiind că mintea] este conducătorul ființei [umane], fiind făcută după chipul divin, și este onorată cu incoruptibilitate. Mintea este vizitul<sup>10</sup>, cărmaciul și muzicianul trupului, prin care natura umană nu este irațională, ci plină de înțelepciune, artă și

<sup>9</sup> Expresia oïkonomia în literatura patristică – atât pentru antiohieni, cât și pentru ceilalți – era un *terminus technicus* însemnând atât planul divin privind mântuirea omenirii, cât și toate aspectele legate de intruparea lui Hristos, inclusiv ceea ce astăzi numim soteriologie și hristologie. Când Teodoret vorbește despre oïkonomia τοῦ Σωτῆρος, se referă atât la intruparea Mântuitorului – înțeleasă în toate cazurile ca „înomenire” sau „devenire în om” (ἐνανθρώπησις) și nu o simplă „intrupare” (σάρκωσις) – cât și la activitățile lui mântuitoare. În textul de mai sus oïkonomia este echivalentul expresiei ἐνανθρώπησις, contrastată cu termenul apolinarist σάρκωσις. De aici rezultă *necessitatea „oïkonomiei”*, adică a asumării întregii naturi umane, și nu numai a trupului.

<sup>10</sup> Expresia ἡνίοχος reprezintă o aluzie cât se poate de clară la opera *Phaedrus* (*Phaidros*) de Platon, unde filozoful antic folosește ca simbol al sufletului imaginea unui vizitul și a carului la care sunt înhămați doi cai buni în cazul zeilor, sau un cal bun și un cal rău în cazul oamenilor. Vezi Platon, *Phaidros* 246a–247e. Această imagine a sufletului rațional sau a minții/intelectului ca fiind „vizitul întregii ființe umane o regăsim în mai multe locuri în opera lui Teodoret. Vezi de exemplu *Graecarum affectionum curatio* 5, 31; *Eranistes* 192, 11; *Historia religiosa* 14, 4; 21, 26; *De providentia orationes decem* PG 83: 560, 576, 580, 584, 600, 616, 633, 645, 648, 649, 672, 724, 733. Cf. Theodoret of Cyrrhus, *A History of the Monks of Syria*, trans. R.M. Price, Cistercian Studies 88, Mowbray, Oxford, 1985, p. 6; Theodoret of Cyrus, *On divine providence*, trans. Thomas P. Halton, Ancient Christian writers 49, Newman Press, New York, 1988, p. 75. Pentru rezumatul acestei conexiuni platonice în gândirea lui Teodoret vezi Pásztori, *Theodoret*, p. 34.

καὶ τέχνης καὶ ἐπιστήμης ἀνάπλεως, τοῦτον ἀπέρριφθαι κάτω, καὶ τῆς τοῦ σώματος μὴ μεταλαγχάνειν τιμῆς δι' ὃν τὸ σῶμα τῆς λογικῆς ἐγένετο κτίσεως δι' ὃν νομοθεσίαι, καὶ προφητεῖαι δι' ὃν ἀγῶνες, καὶ πάλαι, καὶ νίκαι, καὶ ἀναρρήσεις, καὶ στέφανον δι' ὃν καὶ τὸ σῶμα τὸ συναθλὸν, ἀθλὸν τῶν πόνων ἔχει τὴν τῶν οὐρανῶν βασιλείαν δι' ὃν καὶ αὐτὴ τοῦ Σωτῆρος ἡμῶν ἡ παρουσία γεγένηται, καὶ τὸ τῆς οἰκονομίας ἐπραγματεύθη μυστήριον οὐ γάρ ὑπέρ ἀγύρχον ἢ ἀνοήτων τὰ σωτήρια κατεδέξατο πάθη, οὐδὲ ὑπέρ ἀλόγων κτηνῶν ἢ λίθων ψυχῆς ἐστερημένων, ἀλλ' ὑπέρ ἀνθρώπων ψυχῆν ἀθάνατον ἔνοικον κεκτημένων.

cunoaștere. Datorită minții, trupul a devenit părtaş al creației raționale. Datorită minții s-au dat legile și profețiile; datorită minții s-au dat luptele, întrecerile, victoriile, laudele și coroanele. Prin ea chiar și trupul participant în competiție primește premii eforturilor sale: împărăția cerurilor. Chiar și venirea propriu-zisă a Mântuitorului nostru s-a întâmplat datorită minții, realizându-se această taină a înomenirii [a «oiconomiei», i.e. mântuirii]: deoarece El nu a acceptat suferințele mânuitoare de dragul unor [creaturi] fără suflet sau fără minte, nici de dragul unor animale iraționale sau pietre neînsuflete, ci de dragul oamenilor, care posedă un suflet nemuritor înălăuntrul lor!”<sup>11</sup>

Modul expunerii textului de mai sus nici nu necesită prea mult comentariu. Episcopul din Cir își axează întregul discurs pe rationamentul lui Grigorie, adoptând nu numai ideea că „întreaga ființă umană a fost înșelată și a ajuns în întregime sub păcat”, dar și faptul că „mințea a acceptat înșelăciunea înaintea trupului”, adică ea este responsabilă în mod primordial de eșecul omului, fiind partea care „conturează păcatul”. Conexiunea platonică privind rolul minții, al duhului rațional ca „vizitil” ființei umane – o aluzie de altfel destul de frecventă în operele lui Teodoreț – vine să întărească argumentul privind necesitatea asumării de către Hristos a minții, a intelectului, care are cea mai mare nevoie de mântuire. Practic, rostul înomenirii lui Dumnezeu este vindecarea și salvarea minții, de dragul căreia de fapt se întâmplă toate în întreaga istorie a mântuirii. Principalul argument al lui Grigorie, care a devenit parte integrantă a tradiției patristice privind hristologia ortodoxă, se regăsește întru totul în explicația de mai sus a episcopului din Cir. Așa cum Grigorie însuși a formulat în aceeași epistolă:

Εἴ τις εἰς ἄνουν ἄνθρωπον ἥλπικεν, ἀνόητος ὅντως ἐστὶ καὶ οὐκ ἄξιος ὀλως σώζεσθαι. Τὸ γὰρ ἀπρόσληπτον, ἀθεράπευτον ὃ δὲ ἥνωται τῷ Θεῷ, τοῦτο καὶ σώζεται.

„Dacă cineva speră într-un om fără minte, este într-adevăr lipsit de minte și nu merită deloc să fie mântuit. Deoarece ceea ce nu a fost asumat, nu a fost vindecat, iar ceea ce s-a unit cu Dumnezeu, a fost și mântuit.”<sup>12</sup>

În ceea ce privește obiecția apolinaristă cum că Dumnezeu ar fi putut mântui omul chiar și fără asumarea minții umane, episcopul din Nazianz, așa cum am văzut mai înainte, a răspuns clar că mântuirea ar fi posibilă chiar și fără asumarea trupului, numai prin voința divină. În următorul capitol al lucrării *Despre înomenirea Domnului* a lui Teodoreț regăsim nu numai argumentul, dar și expresiile-cheie ale părintelui capadocien:

Αλλ' ὁ τὸν ὕθολον προτιμήσας τῆς ἀληθείας Ἀπολινάριος, καὶ τῶν εὐσεβῶν δογμάτων τὴν οἰκείαν προτάξας ἀδολεσχίαν, τὴν μὲν σάρκα τὸν θεὸν Λόγον ἀνειληφέναι φησί, καὶ ταύτῃ καθάπερ τινὶ παραπετάσματι χρήσασθαι τοῦ δὲ νοῦ μὴ δεηθῆναι, αὐτὸν δὲ ἀντὶ νοῦ γενέσθαι τῷ σώματι.

„Apolinarie, care a preferat vorbele goale în locul adevărului, și a rânduit propria flecăreală peste învățăturile pioase, a spus că Dumnezeu Cuvântul a asumat trupul și l-a folosit ca pe un văl. Nu a avut nevoie de minte, deoarece Cuvântul însuși a luat locul

<sup>11</sup> Teodoreț, *Despre înomenirea Domnului* 18 [17] în PG 75, 1445–1448. Cf. Theodoret, *On the Inhumanation of the Lord* 18 [17] în Pásztori, *Theodoret*, pp. 153–154.

<sup>12</sup> Grigorie de Nazianz, *Epistola 101 ad Cledonium* 32 (TLG).

Ἄλλ', ὃ βέλτιστε, εἴποι τις ἄν πρὸς αὐτὸν, οὐδὲ τοῦ σώματος ὁ θέδος Λόγος ἔχρηζεν, ἀπροσδεής γάρ· ἡδύνατο δὲ καὶ μόνῳ προστάγματι τὴν ἡμετέραν πραγματεύσασθαι σωτηρίαν· ἀλλ' ἡθέλησεν ἔχειν τινὰ καὶ ήμας εἰς τὸ κατορθούμενον κοινωνίαν, οὗ χάριν λαβὼν φύσιν τὴν ἡμαρτηκίαν, πόνοις ἀντὴν οἰκείοις δικαιώσας, τῶν τε πικρῶν τυράννων ἀπίλλαξεν ἀμαρτίας, καὶ διαβόλου, καὶ θανάτου, καὶ τῶν ἐπουρανίων θρόνων ἡξιώσε, καὶ διὰ τοῦ ληφθέντος παντὶ τῷ γένει τῆς ἐλευθερίας μετέδωκεν.

minții în trup. «Dar dragul meu», i-ar putea spune cineva, «Dumnezeu Cuvântul n-ar avea nevoie nici de trup, fiind suficient în sine! Ar fi putut înfăptui mântuirea noastră chiar numai printr-o poruncă!» Dar el a vrut ca și noi să avem părție la îndreptarea [săvârșită] de el: de aceea a luat natura cea păcătoasă și a îndreptat-o prin propriile sale suferințe, a eliberat-o de sub tirania amară a păcatului, a diavolului și a morții. A onorat-o cu tron divin, iar prin ceea ce a fost asumat, a conferit libertatea întregii rase [umane].”<sup>13</sup>

Autoritatea și influența Sfântului Grigorie de Nazianz se resimte în aproape fiecare propoziție a acestui tratat, compus de Teodoreț înaintea conciliului din 431.<sup>14</sup> La sinodul din Efes (431) Teodoreț a făcut parte din *conciliabulum*-ul antiohian, refuzând maniera în care lucrările conciliului au fost începute de Chiril – în ciuda protestelor reprezentantului imperial – înaintea sosirii lui Ioan de Antiohia și a episcopilor sirieni<sup>15</sup>. După încheierea ambelor concili, în toamna anului 431 antiohienii au prezentat o formulă doctrinală pentru împărat, compusă de Teodoreț însuși.

Faptul că Teodoreț era autorul acestui document crucial în perioada efeso-chalcedoniană a fost dovedit în secolul al 19-lea de către Albert Ehrhard<sup>16</sup>. În epistola adresată călugărilor din Orient (scrisă în iarna din 431–432), Teodoreț repetă aproape cuvânt cu cuvânt întreaga *Formulă Antiohiană*<sup>17</sup>, iar la sfârșitul Capitolului 34 [32] al tratatului *Despre înomenirea Domnului* (tratat care precede conciliul din Efes) sunt exprimate aceleași idei ca și în concluzia *Formulei*. Pentru a se putea observa similitudinile clare, reproducem aceste două texte în paralel:

<sup>13</sup> Teodoreț, *Despre înomenirea Domnului* 19 [18] în PG 75, 1448. Cf. Theodoret, *On the Inhumanation of the Lord* 18 [17] în Pásztori, *Theodoreț*, pp. 154–155.

<sup>14</sup> În privința datării tratatelor *Despre Sfânta Treime dătătoare de viață și Despre înomenirea Domnului* compuse de Teodoreț, vezi e.g. Pásztori-Kupán István, *Theodoreț of Cyrus' Double Treatise On the Trinity and On the Incarnation: The Antiochene Pathway to Chalcedon*, Transylvanian District of the Reformed Church in Romania, Cluj, 2007, pp. 25–34.

<sup>15</sup> Vezi ACO I, 1, 1, pp. 120–121 și ACO I, 1, 5, pp. 119–120. Cf. C.J. Hefele, *A History of the Councils of the Church from the original documents*, vol. III, T. & T. Clark, Edinburgh, 1883, p. 46. Cf. Norman Russell, *Cyril of Alexandria*, Routledge, London, 2000, pp. 47–48.

<sup>16</sup> Vezi Albert Ehrhard, „Die Cyrill von Alexandrien zugeschriebene Schrift Περὶ τῆς τοῦ Κυρίου ἐνανθρωπήσεως ein Werk Theodorets von Cyrus”, *Theologische Quartalschrift* 70 (1888), pp. 179–243, 406–450, 623–653 (p. 644, nota 2). Cf. Marijan Mandac, „L’union christologique dans les œuvres de Théodorent antérieures au Concile d’Éphèse”, *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 47 (1971), pp. 64–96; William Bright, *The Age of the Fathers*, Longmans, London, 1903, II, p. 338.

<sup>17</sup> Vezi Théodore, *Correspondance IV*, Sources Chrétiniennes 429, pp. 102–104. Pentru mai multe detalii privind calitatea lui Teodoreț de autor al *Formulei*, vezi Pásztori-Kupán István, *Theodoreț of Cyrus' Double Treatise On the Trinity and On the Incarnation: The Antiochene Pathway to Chalcedon*, Transylvanian District of the Reformed Church in Romania, Cluj, 2007, pp. 32–33, 199–200 etc.

Sfărșitul Cap. 34 [32] din *Despre înomenirea Domnului* (compusă între 429 și 431)<sup>18</sup>:

Φύσεων μὲν διάκρισιν, προσώπου δὲ ἔνωσιν δογματίζοντες. Οὕτω τὴν Ἀρείου καὶ Εὐνομίου βλασφημίαν ἐλέγχομεν, τὰ μὲν ταπεινῶς εἰρημένα καὶ πεπραγμένα τῷ Σωτῆρι Χριστῷ, προσάπτοντες τῇ τοῦ δούλου μορφῇ τὰ δὲ ὑψηλὰ καὶ θεοπρεπῆ καὶ μεγάλα, τῇ ὑψηλῇ καὶ μεγάλῃ καὶ πάντα νοῦν ὑπερβανούσῃ ἀνατιθέντες θεότητι.

„Propovăduim deosebirea dintre naturi, dar și unitatea persoanei. Astfel distrugem blasfemia lui Arie și Eunomie, atribuind cele spuse și făcute cu smerenie, în chip de rob, [Fil 2,7], Mântuitorului Hristos, iar cele sublime, dumnezeiești și mărețe le conferim divinității sublime și mărețe, care întrece orice pricepere [cf. Fil 4,7].”

În ceea ce privește faptul că, într-adevăr, au existat teologi care au aplicat acest principiu de atribuire a diferitelor afirmații biblice fie singurei persoane a lui Hristos, fie vreuneiia dintre cele două naturi ale lui, putem să verificăm florilegiul anexat celui de-al doilea *Dialog* al operei *Eranistes* intitulat ἀσύγχυτος (neconfundat). Aici, printre ilustrațiile patristice îl găsim și pe Grigorie de Nazianz, care, în *Cuvântarea 30*, explicând mesajul din Mat 24,36 („despre ziua aceea și despre ceasul acela nu știe nimeni: nici îngerii din ceruri, nici Fiul, ci numai Tatăl”), spune:

Ἡ πᾶσιν εὐδόλον, ὅτι γινώσκει μέν ως θεός, ἀγνοεῖ δέ, φησίν, ως ἀνθρωπος; [...] ὕστε τὴν ἀγνοιαν ὑπολαμβάνειν ἐπὶ τὸ εὐσεβέστερον, τῷ ἀνθρωπίνῳ, μή τῷ θεϊῷ, ταύτην λογιζομένους.

Concluzia *Formulei Antiohene* prezentate în toamna anului 431 (semnată de ambele părți în 433)<sup>19</sup>:

Τας δὲ εὐαγγελικὰς καὶ ἀποστολικὰς περὶ τοῦ κυρίου φωνὰς ἴσμεν τοὺς θεολόγους ἄγδρας τὰς μὲν κοινοποιοῦντας ώς ἐφ' ἔνος προσώπου, τὰς δὲ διαιροῦντας ώς ἐπὶ δύο φύσεων, καὶ τὰς μὲν θεοπρεπεῖς κατὰ τὴν θεότητα τοῦ Χριστοῦ, τὰς δὲ ταπεινὰς κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα αὐτοῦ παραδιδόντας.

„Știm că teologii pe de o parte unifică anumite afirmații evanghelice și apostolice despre Domnul ca referitoare la unica persoană, iar altele le aplică distinct celor două naturi, atribuind enunțurile dumnezeiești divinității lui Hristos, iar cele smerite umanității sale.”

„Nu este clar pentru toată lumea, că el știe ca Dumnezeu, dar nu știe ca om? [...] Așadar, pentru a da un sens cât mai evlavios acestei neștiințe, o considerăm că ține de partea umană și nu de cea divină.<sup>20</sup>

Textul nemodificat al formulei teodoretiene din 431 va fi semnat în 433 de către principalii antagoniști ai controversei nestoriene: Chiril de Alexandria, reprezentând partea alexandrină, și Ioan de Antiohia, reprezentantul celor din Orient. Astfel, după doi ani de la compunerea sa de către episcopul din Cir, formula antiohiană devine renomata *Formulă de Reunire* prin care cele două grupări teologice – reprezentând mai mult sau mai puțin tradiția alexandrină și cea antiohiană – ajung la o înțelegere comună, sărbătorită de Chiril însuși printr-o epistolă festivă.<sup>21</sup>

Limitele prezentei lucrări sunt inadecvate pentru analizarea temeinică a *Formulei de Reunire*. Însă influența teologiei capadocienilor și a lui Grigorie de Nazianz asupra compu-

<sup>18</sup> PG 75, 1473. Cf. de exemplu cu afirmația lui Grigorie din lucrarea *In sancta lumina*: Τί γίνεται; καὶ τί τὸ μέγα περὶ ἡμᾶς μυστήριον; Καίνοτομοῦνται φύσεις, καὶ θεός ἀνθρωπος γίνεται· καὶ ὁ ἐπιβεβηκὼς ἐπὶ τὸν οὐρανὸν τοῦ οὐρανοῦ κατὰ ἀνατολάς τῆς ιδίας δόξης τε καὶ λαμπρότητος, ἐπὶ δυσμῶν δοξάζεται τῆς ἡμετέρας εὐτελείας καὶ ταπεινότητος, καὶ ὁ Υἱὸς τοῦ θεοῦ δέχεται καὶ νιὸς ἀνθρώπου γενέσθαι τε καὶ κληθῆναι· οὐχ ὁ ἦν μεταβαλὼν ἀτρεπτὸν γάρ, ἀλλ' ὁ οὐκ ἦν προσλαβὼν φιλάνθρωπος γάρ, ἵνα χωρηθῇ ὁ ἀχώρητος, διὰ μέσης σαρκὸς, ὄμιλήσας ἡμῖν (PG 36, 348–349).

<sup>19</sup> ACO I, 1, 4, p. 17.

<sup>20</sup> Grigorie de Nazianz, *Epistola 101 ad Cledonium 32* (TLG).

<sup>21</sup> Vezi epistola *Laetentur caeli* a lui Chiril în ACO I, 1, 4, pp. 15–20. *Formula* se află pe p. 17.

nerii acestei declarații de către Teodoret este cât se poate de evidentă. Textul conține recunoașterea ambelor naturi întregi ale lui Hristos (partea umană inclusiv mintea sau duhul rațional: ψυχὴ λογική) precum și dubla sa „omoousie” (cu Dumnezeu și cu oamenii). Formula o numește pe Sfânta Fecioară „născătoare de Dumnezeu (θεοτόκος)<sup>22</sup> în sensul „unirii fără confuzie” (κατὰ τὴν τῆς ἀσύγχοτου ἐνώσεως ἔννοιαν) a celor două naturi unite într-un singur Hristos, Fiul și Domn. Natura umană asumată de Hristos este denumită și „templu” (ναός), un *terminus technicus* de lungă tradiție, frecvent în operele grigoriene, adoptat și de antiohieni. Formula lui Teodoret este extrem de importantă și din punct de vedere ecumenic, deoarece pe ea se bazează într-o foarte mare măsură și *Definiția de la Chalcedon*.

În ceea ce privește lucrarea *Eranistes* (*Cerșetorul*), compusă de Teodoret în 447, principalele expresii și termeni tehnici care vor apărea în *Definiția de la Chalcedon* din 451 sunt deja anticipați de autor. De exemplu, termenii ἄτρεπτος (neschimbător) și ἀσύγχοτος (neamestecat) atât de importante pentru doctrina chalcedoniană, constituie însăși titlurile Dialogului I și II al lucrării. La sfârșitul primului dialog dintre Orthodoxos și Eranistes privind imutabilitatea naturii divine, Cerșetorul îi mulțumește lui Orthodoxos pentru interpretarea sa biblică, dar este totuși curios să afle cum au explicat învățătorii vechi ai Bisericii pasajul „Cuvântul s-a făcut trup”. Orthodoxos îl atenționează că ar fi trebuit să fie convins deja prin dovezile apostolice și profetice – un principiu extrem de important pentru Teodoret – dar se oferă totuși să prezinte interpretările sfinților părinți ca medicament.<sup>23</sup> În cadrul acestei demonstrări, după o referință la Sf. Atanasie apare și numele lui Grigorie de Nazianz:

„Orth.: Grigorie, de asemenea [lui Atanasie], al căruia renume este mare printre toți, care la început a condus orașul imperial în gura Bosforului, iar după aceea a locuit în Nazianz, aşa a scris către Cledonie împotriva prețiozității lui Apolinarie. *Eran.*: El a fost un bărbat ilustru și un luptător de prim rang al evlaviei. Orth.: Ascultă-l atunci, ce spune: «Expresia *Cuvântul s-a făcut trup* îmi pare a fi paralelă și cu ceea ce se spune despre el că a devenit păcat și blestem [2Cor 5, 21 și Gal 3, 13], nu ca și cum Domnul s-ar fi transformat [μεταποιηθέντος] în acesta (cum să se transforme?), dar pentru că a accep-tat acestea când a luat asupra lui fărădelegile noastre și a purtat suferințele noastre [Cf. Isa 53, 4–5]». <sup>24</sup>»

Această *transformare* sau *transmutare* a Domnului în altceva (trup, om, materie) în cursul întrupării (în loc de *unirea* cu natura umană) este ideea principală împotriva căreia au luptat toți teologii evlavioși. Ideea apolinaristă amenință cu introducerea unui amestec obscur în persoana lui Hristos, supunându-l în acest fel schimbării și, în consecință, timpului (ca unitatea de măsură a schimbării). Teodoret a refuzat orice interpretare în acest sens deja cu mulți ani în urmă. Desemnând actul de înomenire a lui Hristos drept „pură filantropie” (o expresie foarte frecventă și în operele lui Grigorie), episcopul de Cir descrie acest moment crucial în istoria mântuirii cu următoarele cuvinte:

<sup>22</sup> Vezi de exemplu afirmația categorică a lui Grigorie în aceeași *Epistolă* 101 către Cledonie: „dacă cineva nu o consideră pe Sfânta Maria ca fiind Născătoare de Dumnezeu, este fără Dumnezeu” [Εἴ τις οὐ θεοτόκον τὴν ἀγίαν Μαρίαν ὑπολαμβάνει, χωρὶς ἐστὶ τῆς θεότητος] – *Ep. ad Cledonium* 101, 16.

<sup>23</sup> Teodoret, *Eranistes*, ed. Ettlinger, *Florilegium I*, p. 91.

<sup>24</sup> Teodoret, *Eranistes*, ed. Ettlinger, *Florilegium I*, pp. 91–92. Cf. Grigorie de Nazianz, *Ep. 101 ad Cledonium*, 61.

Tóte tò μέγα καὶ ἄρρητον γίνεται τῆς οἰκονομίας μυστήριον αὐτὸς γάρ ὁ Λόγος τοῦ Θεοῦ, ὁ δημιουργὸς ἀπάσης τῆς κτίσεως, ὁ ἀχώρητος, ὁ ἀπερίγραπτος, ὁ ἀναλλοίωτος, ἡ πηγὴ τῆς ζωῆς, τὸ ἐκ τοῦ φωτὸς φῶς, ἡ ζῶσα τοῦ Πατρὸς εἰκὼν, τὸ ἀπάγασμα τῆς δόξης, ὁ χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως, τὴν ἀνθρωπείαν φύσιν ἀναλαμβάνει, καὶ τὴν οἰκείαν εἰκόνα νεοποιεῖ τῇ ἀμαρτίᾳ διαφθαρεῖσαν, καὶ τὸν ἀνδριάντα τὸν ὑπὲ τοῦ ιοῦ τῆς πονηρίας παλαιωθέντα ἀνανεοῦ, καὶ τοῦ πρώτου χαριέστερον δείκνυσιν, οὐκ ἀπὸ γῆς ὡς πάλαι τοῦτον δημιουργήσας, ἀλλ' αὐτὸς καταδεξάμενος· οὐ τὴν θείαν φύσιν εἰς ἀνθρωπείαν μεταβάλλων, ἀλλὰ τῇ θείᾳ τὴν ἀνθρωπείαν συνάψας· μένων γάρ ὁ ἥν, ἔλαβεν ὁ οὐκ ἥν.

„Atunci se întâmplă misterul cel mare și nefabil al oikonomiei: deoarece Cuvântul lui Dumnezeu însuși, făuritorul întregii creații, nemăsurabilul, nedescrisul și imutabilul, izvorul vieții, lumina din lumină, chipul viu al Tatălui, oglindirea slavei lui și amprenta ipostasului lui [Evr. 1, 3] ia natura umană și-și reface propriul său chip care a fost distrus prin păcat. Reînnoiește statuia învechită de rugina [sau otrava] răului, arătând-o și mai frumoasă decât prima [adică natura lui Adam], dar nu o faurește din tărână, ca pe vremuri, ci asumând-o El însuși. Nu transformă natura divină în natură umană, ci unește divinul cu umanul. Rămânând astfel ceea ce a fost, a luat ceea ce nu a fost.”<sup>25</sup>

Concluzia raționamentului de mai sus este direct consonantă cu afirmația clasică a lui Grigorie cum că în persoana lui Hristos nu s-a unit un „altcineva cu altcineva” (οὐκ ἄλλος δὲ καὶ ἄλλος), ci un „altceva cu un altceva” (λέγω δὲ ἄλλο καὶ ἄλλο)<sup>26</sup>. Pe lângă multiplele exemple de acest gen pe care le găsim în *Eranistes* (și în florilegiile atașate acesteia), o ultimă tendință comună a celor doi teologi – Grigorie și Teodoreț – merită să fie menționată, și anume: preocuparea amândurora de a susține caracteristicile ambelor naturi ale lui Hristos, insistând în același timp asupra unității Persoanei, refuzând astfel orice idee de a introduce doi Fii în „oikonomia. După ce a terminat lucrarea *Eranistes* în 447, Teodoreț a suferit o serie de umiliri din partea grupării eutihiene. Cu puțin înaintea sinodului din Efes din 449 (*Latrocinium Ephesinum*) el compune o scurtă lucrare apologetică cu următorul titlu sugestiv: *Domnul nostru Isus Hristos este un singur Fiu chiar și după înomenire*.<sup>27</sup> Împreună cu proclamația hristologiei diofizite, episcopul din Cir accentuează faptul că vorbește despre un singur Fiu al lui Dumnezeu, căruia îi oferă o singură preaslăvire:

Oἱ τὰς καθ' ἡμῶν συκοφαντίας συντεθεικότες εἰς δύο μερίζειν ἡμᾶς φασιν νιοὺς τὸν ἑνα Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν. Ἡμεῖς δὲ τοσοῦτον ἀπέχομεν τοῦ ταῦτα φρονεῖν, ὅτι καὶ τοὺς ταῦτα λέγειν τολμῶντας δυσσεβείας γραφόμεθα. Ἔνα γάρ Υἱὸν παρὰ τῆς θείας Γραφῆς προσκυνεῖν ἐδιδάχθημεν, τὸν Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν, τὸν μονογενῆ Υἱὸν τοῦ Θεοῦ, τὸν ἐνανθρωπήσα-

,Cei care au compus calomnii împotriva noastră susțin că noi împărtim unicul nostru Domn Isus Hristos în doi fii. Noi însă suntem aşa de departe de a concepe aşa ceva, încât îi acuzăm de impietate pe cei care îndrăznesc măcar să rostească asemenea lucruri. Deoarece am fost învătați de Sfânta Scriptură să preaslăvим unicul Fiu, Domnul nostru Isus Hristos, pe singurul nașcut Fiu al lui Dumnezeu, Dumne-

<sup>25</sup> Teodoreț, *Despre înomenirea Domnului* 8; PG 75, 1425; Pásztori, *Theodoreț*, pp. 141–142.

<sup>26</sup> Ep. 101 ad *Cledonium*, 20–21; Sources Chrétiennes 208, pp. 44–46.

<sup>27</sup> Această lucrare intitulată „Oti καὶ μετὰ τὴν ἐνανθρώπησιν εἰς Υἱὸς ὁ Κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός a fost atașată *Epistolei* 151 adresată monasticilor orientali (scrisă în iarna 431–432). Vezi PG 83, 1433–1440. Marcel Richard a dovedit însă, că această lucrare a fost compusă mult mai târziu, după *Eranistes*, cu puțin timp înaintea sinodului de la Efes (449) ca o apologie a ortodoxiei sale. Vezi Marcel Richard, „Un écrit de Théodore sur l’unité du Christ après l’Incarnation”, *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 24 (1935), 34–61 (p. 52). Cf. Pásztori, *Theodoreț*, pp. 188–192.

Ideea propovăduirii unui singur Fiu prin oferirea unei singure preaslăviri aparținând Cuvântului înomenit apare și în *Epistola* 102 a lui Grigorie în felul următor:

Ἐπειδὴ δὲ καὶ περὶ τῆς θείας ἐνανθρωπήσεως εἴτε οὖν σαρκώσεως κινεῖται τι ζήτημα, καὶ τοῦτο διορίζουν πᾶσι περὶ ήμῶν ὅτι τὸν Υἱὸν τοῦ θεοῦ, τὸν γεννηθέντα ἐκ τοῦ Πατρὸς καὶ μετὰ τοῦτο ἐκ τῆς ἀγίας Παρθένου Μαρίας, εἰς ἐν ἄγομεν, καὶ οὐ δύο υἱοὺς ὄνομάζομεν, ἀλλ᾽ ἑνα καὶ τὸν αὐτὸν ἐν ἀδιαιρέτῳ θεότητι καὶ τιμῇ προσκυνοῦμεν.

„Deoarece s-a pus problema privind înomenirea sau întruparea divină, transmite și acest lucru tuturor despre mine: că eu mă alătur celui Unic, Fiului lui Dumnezeu, celui născut din Tatăl și după aceea de Sfânta Fecioară Maria, și că eu nu îl desemnez [ca fiind] doi Fii, ci îl preaslăvesc ca pe unul și același în neîmpărțita divinitate și venerație.”<sup>29</sup>

Singura preaslăvire adusă Cuvântului înomenit, sau unica venerație aparținând celui care este „unul și același” în două naturi este o idee și învățătură profundă a hristologiei chalcedoniene. În acest context atât teologia alexandrină, cât și cea a lui Grigorie de Nazianz și a lui Teodoret, a autorului *Formulei de Reunire*, este într-adevăr indispensabilă și pentru teologia contemporană.

Îi mulțumesc colegului meu Adrian Podaru pentru asistența sa excepțională.

## Prescurtări

ACO = *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, Series I, ed. E. Schwartz et J. Straub, Walter de Gruyter, Berlin, 1914–1984; Series II, ed. sub auspiciis Academiae Scientiarum Bavariae Walter de Gruyter, Berlin, 1984ff.

PG = *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca*, ed. Jacques Paul Migne, 161 vols, Paris, 1857–1887

TLG = *Thesaurus Linguae Graecae* (CD-rom)

<sup>28</sup> PG 83, 1433.

<sup>29</sup> Ep. 102 ad Cledonium, 4; Sources Chrétiennes 208, p. 72.

# Prietenia dintre Sfântul Vasile cel Mare și Sfântul Efrem Sirul: realitate sau metaforă?

Ovidiu IOAN

Centrul de Cercetare Ecumenică Sibiu  
ovidiu\_ioan@hotmail.com

Într-un referat cu titlul „Sfântul Vasile cel Mare în tradiția siriacă”, susținut în cadrul conferinței dedicate Sfântului Vasile cel Mare organizate de Facultatea de Teologie Ortodoxă din Sibiu, am prezentat câteva dintre indicile care dovedesc legăturile sale cu creștinismul siriac și sursele pe care această tradiție le pune astăzi la dispoziția cercetătorilor.<sup>1</sup> Am afirmat atunci că în literatura siriacă notele biografice legate de Sfântul Vasile cel Mare se referă aproape exclusiv la întâlnirea dintre acesta și Sfântul Efrem Sirul.<sup>2</sup>

În referatul de față vor fi prezentate sursele grecești și siriace ale acestei vizite și analizate cu privire la istoricitatea evenimentelor descrise în ele.<sup>3</sup>

Vizitele între sfinți sunt o temă clasică a literaturii aghiorafice, iar cea dintre acești doi sfinți a fost prezentată în chiar patru variante.<sup>4</sup>

Despre acest eveniment informează, aşadar, patru documente importante: 1. Pseudo-Amfilohie, *Viața Sf. Vasile*; 2. *Actele siriace ale Sf. Efrem*; 3. un *Encomium* despre Sf. Vasile atribuit Sf. Efrem; 4. un *Encomium* despre Sf. Efrem atribuit Sf. Grigorie de Nyssa, fratele Sf. Vasile.

În *Viața Sf. Vasile* a lui Pseudo-Amfilohie, relația cu Sf. Efrem este prezentată în trei ipostaze: a. cu ocazia unei minuni euharistice petrecute în timp ce Sf. Vasile săvârșea Sf. Liturghie; b. cu ocazia întâlnirii dintre cei doi; c. în episodul iertării unei femei păcătoase.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Volumul cuprinzând contribuțiile participanților la această conferință se află în curs de publicare.

<sup>2</sup> Despre sursele păstrate în limba siriacă din dosarul aghiografic al Sf. Vasile cel Mare și relația lor cu cele grecești cf. A. Mouraviev, La partie syriaque du dossier hagiographique de saint Basile le Grand, în: René Lavenant (ed.), *Symposium Syriacum VII*, Orientalia Christiana Analecta 256, Roma 1998, p. 203–210. Mouraviev împarte sursele întregului dosar în patru categorii: 1. panegiricele capadocienilor (Grigorie de Nyssa și Grigorie de Nazians), 2. Encomionul Sfântului Efrem în limba greacă (Ephræm Græcus), 3. Amfilohie de Iconium, *Viața Sf. Vasile*, 4. Amfilohie de Ico-nium, Panegiric la moartea Sf. Vasile.

<sup>3</sup> Despre primele încercări de a analiza istoricitatea acestor surse și despre rezultatele lor neconcluziune vezi O. Rousseau, *La rencontre de saint Ephrem et de Saint Basile*, în *L'Orient Syrien* 2 (1957), p. 261, n. 1.

<sup>4</sup> O prezentare amănunțită și o analiză a celor patru surse este oferită de O. Rousseau, *La rencontre de saint Ephrem et de Saint Basile*, în *L'Orient Syrien* 2 (1957), p. 261–284; 3 (1958), p. 73–90. În spațiul sirian este cunoscută vizita lui Abechie de Ierapolis la Bardaisan, cf. PG 115, 1244.

<sup>5</sup> Acest text a fost editat în secolul XVII de către P. Combéfis, *SS. Patrum Amphilochii Iconiensis, Methodii Patarenensis et Andreae Cretensis opera omnia*, Paris 1644, p. 155–225. Datorită dificultăților legate de istoricitatea scrierii și incertitudinii identității autorului ei, această scriere nu s-a bucurat de o reeditare. Prezentarea conținutului acestui surse s-a făcut după O. Rousseau, *La rencontre de saint Ephrem et de Saint Basile*, în *L'Orient Syrien* 2 (1957), p. 263–272. A se consulta și studiul lui F. Nau cu titlul „Les vies syriaques de Saint Basile anexat la intervenția sa Catalogue sommaire des manuscrits du Pere Paul Asbath”, în *Revue de l'Orient Chrétien* 18 (1913), p. 241–

Iată ce aflăm din acest document despre întâlnirea celor doi sfinți: în singurătatea pustiei Sfântul Efrem ardea de dorința de a-l vedea pe Sfântul Vasile și l-a rugat pe Dumnezeu să i-l înfățișeze pe acesta. În stare extatică, Efrem vede o coloană de foc ce atingea cerul și aude o voce care îi spune că Vasile se asemănă acelei coloane de foc. Imediat după aceasta Efrem, însotit de un traducător, pentru că nu cunoștea limba greacă, pornește către Cezarea Capadociei și, ajungând chiar în ziua Epifaniei, intră în biserică. La vederea lui Vasile, Efrem este dezamăgit de fastul veșmintelor și al ceremonialului.<sup>6</sup> Între timp, în altar, Sf. Vasile își trimite arhidaconul să-l chemă pe Efrem, pe care îl descrie în amănunt fără să-l fi cunoscut mai înainte. Efrem nu-și declină identitatea și refuză să vină; însă atunci când Sf. Vasile explică Evanghelia zilei, Efrem vede o limbă de foc vorbind prin gura acestuia. Atunci acceptă chemarea arhidaconului și mergând înaintea lui Vasile îl recunoaște pe acesta ca pnevmatofor. După ce se împărtășesc, Efrem îi cere Sfântului Vasile să-l roage pe Dumnezeu să poată vorbi și el limba greacă. Hirotonindu-l întru diacon, Sf. Vasile rostește rugăciunile în grecește, iar Efrem răspunde în limba pe care nu o învățase niciodată. Înainte de a pleca, Efrem este hirotonit întru preot, iar însotitorul său întru diacon.

În continuare se relatează episodul iertării unei femei păcătoase care, scriindu-și păcatele pe un pergament, vine la Sf. Vasile pentru a primi iertarea. După rugăciune Sfântul desface sulu și vede că toate păcatele fuseseră șterse în afară de cel mai mare. Atunci o trimită pe femeie în pustie la Efrem, care însă o trimită înapoi fără să spună nimic. Revenind în Cezarea ea întâlnește cortegiul funerar al episcopului Vasile și, mâniindu-se, aruncă sulu de pergament peste trupul acestuia. Unul dintre diaconi, ridicând pergamentul și desfăcându-l, vede că nu era scris nimic pe el, deci și ultimul păcat fusese șters.

Această compilație a circulat sub numele mai multor autori, nume care au fost probabil împrumutate spre a da autoritate scierii. Scopul compilatorului a fost acela de a combina date biografice cu adaosuri legendare, miraculoase pentru a contribui la zidirea morală a comunității.

Cel de-al doilea document, *Actele siriece* ale Sf. Efrem, au fost editate mai întâi de Assemani, apoi de Lamy.<sup>7</sup> Ele prezintă atât călătoria Sfântului Efrem către Cezarea – între-

---

248, Anexa p. 248–251. Nau distinge trei etape în dezvoltarea biografiei Sf. Vasile cel Mare: a. un raport alcătuit de Heladie în vederea canonizării Sfântului Vasile conținând o serie de minuni (păstrat fragmentar în siriacă și în arabă); b. un encomion al lui Amfilohie de Iconium fără menționarea minunilor (păstrat în greacă și siriacă); c. o compilație realizată de un autor grec anonim (Pseudo-Amfilohie) pe baza celor două scieri anterioare (păstrat în greacă și în siriacă). O. Rousseau discută teoria lui Nau, adaugă argumente la cele prezentate de acesta, dar în final își exprimă rezerva față de întregul construct, cf. O. Rousseau, *La rencontre de saint Ephrem et de Saint Basile*, în *L’Orient Syrien* 2 (1957), p. 265–268. Mouraviev susține că cea mai mare parte a informațiilor legate de viața Sf. Vasile cel Mare pot fi cu siguranță atribuite episcopului Heladie, cf. A. Mouraviev, *op. cit.*, p. 204. Mouraviev trimită în nota aferentă la un articol al său în limba rusă inaccesibil autorului acestui studiu. Într-un alt studiu legat de o legendă despre împăratul Iulian Apostolul și Sf. Vasile cel Mare, Mouraviev ajunge la concluzia că versiunile orientale ale Vieții Sf. Vasile atribuită lui Amfilohie reprezintă „the early stage of the development of the legend, while the Greek one was the subject to readjustments made probably ci. 800 A.D.”, A. Muraviev, *The Syriac Julian Romance as a Source of the Life of St. Basil the Great*, în *Studia Patristica XXXVII*, Leuven 2001, p. 240.

<sup>6</sup> Contrastul dintre ținuta ascetică a ierarhilor sirieni și cea strălucitoare a ierarhilor bizantini este un motiv predilect în literatura siriacă.

<sup>7</sup> J.S. Assemani a publicat textul fragmentar în *Bibliotheca orientalis*, vol. I, Roma 1719, p. 25–54, apoi complet în volumul S. Ephremi Opera syriaca, vol. III, Roma 1743, p. XXIII-LXIII. Ediția lui Lamy, S. Ephrem Syri hymni et sermones, vol. II, Malines 1882, p. 5–90 se bucură de încredere mai mare, întrucât potrivit mărturiei celor care au cercetat manuscrisele, Assemani recompune tex-

ruptă în acest text de o călătorie de opt ani în Egipt – cât și vizita propriu-zisă, marcată de aceeași dezamăgire privind fastul ceremonialului liturgic și de descoperirea prezenței Duhului Sfânt în momentul predicii. Efrem își face cunoscută prezența prin aplauze entuziaste, fapt pentru care este chemat de către Sf. Vasile prin intermediul unui arhidiacon. Refuzând prima chemare, Sf. Vasile dezvăluie numele celui chemat și atunci Efrem este nevoie să recunoască măreția Sf. Vasile. Relatarea întâlnirii dintre cei doi pune accent pe respectul manifestat de Sf. Vasile față de nevoițele ascetice ale Sf. Efrem. După împărtășirea cu Sf. Euharistie, Sf. Vasile întreabă despre motivul aplauzelor din partea cuiva care nu cunoaște limba greacă. Efrem răspunde că a aplaudat pentru că a văzut Duhul Sfânt vorbind prin gura lui Vasile. Aici intervine relatarea modului minunat prin care Efrem a primit darul vorbirii limbii grecești datorită rugăciunii de hirotonire întru diacon și prin punerea mâinilor Sfântului Vasile. În versiunea publicată după manuscrisul de la Vatican, Sf. Vasile cel Mare primește și el în cadrul aceluiasi ritual capacitatea de a vorbi limba siriacă. Vizita a durat două săptămâni, timp în care Efrem a fost hirotonit întru preot.<sup>8</sup>

Ceea ce este deosebit aici este faptul că ni se relatează și două episoade petrecute în timpul celor două săptămâni și care au legătură directă cu scrierile Sfântului Vasile cel Mare: primul este legat de o predică despre Sfântul Duh în cadrul căreia Sf. Vasile utilizează doxologia „Slavă Tatălui și Fiului și Sfântului Duh”, fapt care produce rumoare în popor, episcopul fiind nevoie să explice că această formulă este preluată de la un om din Mesopotamia cunosător al limbii aramaice și că utilizarea conjuncției coordonatoare „și” este absolut necesară pentru a aduce laudă cum se cuvinte Sfintei Treimi. Poporul acceptă această explicație și repetă formula în cadrul liturgic. Recunoaștem aici un text din capitolul XXIX al tratatului *Despre Duhul Sfânt*.<sup>9</sup> Spre deosebire de varianta pariziană, care reproduce fidel textul din tratatul Sfântului Vasile, în varianta de la Vatican este menționat explicit Efrem ca sursă a acestei formule doxologice, prin însăși mărturia episcopului capadocien: „Într-adevăr, înainte de a veni Efrem Sirul noi spuneam *Tatăl și Fiul, Duhul Sfânt*. Dar de când acest ales al lui Dumnezeu a venit la noi, l-am auzit explicând că a adăugat particula «și» pentru ca Sfânta Treime să fie slăvită astfel: *Slavă Tatălui și Fiului și Sfântului Duh*. ”<sup>10</sup> Compilatorul adaugă la această mărturie: „Din acea vreme s-a adoptat această formulă între credincioși, grecii primind-o de la Sfântul Efrem, autorul ei”.

Cel de-al doilea episod este tot o predică, în cadrul căreia Sf. Vasile face hermeneutica textului din carteoa Facerii în care se descrie plutirea Duhului Sfânt deasupra apelor. Si aici Sf. Vasile își intemeiază explicația pe autoritatea unui sirian, așa cum procedează și în Comentariul la Hexaemeron II. 6.<sup>11</sup> Si în acest caz varianta de la Vatican este explicită în intenționalitatea ei: „Mai mult, atunci când a doua zi Sfântul Vasile explica din nou poporului lucrarea de șase zile descrisă în prima carte a lui Moise, și când era la fragmentul *Duhul lui Dumnezeu se purta deasupra apelor* el a adăugat vorbind despre Sfântul Efrem: ceea ce vă zic am învățat de la un sirian... ”.<sup>12</sup>

---

tul siriac acolo unde lectura este dificilă. Rousseau a identificat o a treia variantă la British Museum (Brit.M.Or. 4404 – sec. XIX), încă needitată, vezi O. Rousseau, La rencontre de saint Ephrem et de Saint Basile, în L’Orient Syrien 2 (1957), p. 273.

<sup>8</sup> Cf. J.S. Assemani, op. cit..

<sup>9</sup> Sf. Vasile cel Mare, Despre Duhul Sfânt, Scieri III, în Părinți și Scriitori Bisericești 12, București 1988, p. 88.

<sup>10</sup> J.S. Assemani, Bibliotheca Orientalis, vol. I, p. 49–50.

<sup>11</sup> Sf. Vasile cel Mare, Omilia la Hexaemeron, Scieri I, în Părinți și Scriitori Bisericești 17, București 1986, p. 92.

<sup>12</sup> J.S. Assemani, Bibliotheca Orientalis, vol. I, p. 49–50.

Vizita este întreruptă de veste că în Edessa au apărut noi erezii care necesitau prezența Sf. Efrem în cetate.

Și acest document relatează minunea iertării femeii păcătoase. Un alt fapt inedit consemnat în *Acta Efremi* este trimiterea de către Sf. Vasile a două persoane la Sf. Efrem cu scopul de a-l hirotoni pe acesta ca episcop. Avertizat prin inspirație divină, la sosirea celor doi trimiși, Efrem simulează nebunia pentru a evita hirotonirea sa.

*Encomium* despre Sf. Vasile alcătuit de Sf. Efrem este păstrat doar în traducere greacă, originalul siriac fiind pierdut.<sup>13</sup> Rousseau discută posibilitatea ca autorul acestui text să fie, într-adevăr, teologul sirian.<sup>14</sup> După ce trece în revistă dezbatările anterioare lui și analizează din punct de vedere filologic textul, Rousseau conchide că textul poate avea la bază un text siriac al lui Efrem, care în procesul de traducere a fost modificat, fapt ce explică anumite construcții tipice limbii grecești. Mouraviev contestă paternitatea efremiană a textului, subliniind faptul că el face parte din ceea ce cercetătorii numesc *Ephraem Græcus*, adică acele texte grecești atribuite lui Efrem, dar care la o analiză atentă au arătat diferențe majore față de textele originale efremiene.<sup>15</sup> Pe lângă episodul vizitei dintre cei doi sfinti, textul conține și raportul întâlnirii dintre Sf. Vasile cel Mare și Împăratul bizantin Valens.

*Encomium* despre Sf. Efrem alcătuit de Sf. Grigorie de Nyssa se referă mult mai vag la întâlnirea celor doi, cu puține amănunte, insistând pe modul minunat în care s-au recunoscut cei doi sfinti.<sup>16</sup>

Un prim argument împotriva autenticității acestor relatari este cel legat de datarea morții celor doi sfinti. Episodul iertării femeii păcătoase presupune că Sf. Vasile ar fi trecut la cele veșnice înaintea Sf. Efrem, or se știe astăzi că Efrem a murit în 373, cu șase ani înaintea Sf. Vasile. De asemenea, hirotonirea Sf. Efrem de către Sf. Vasile ar fi pus anumite probleme legate de jurisdicție. Sursele orientale, în special cronica din Seert, precizează de altfel că Efrem a fost hirotonit la vîrsta de opt-sprezece ani de către Iacob de Nisibis.<sup>17</sup> De asemenea vizita sa în Egipt este legendară, relatarea ei aici având ca scop legarea monahismului practicat de Sf. Efrem de ascetismul egiptean, având în vedere că ascea de tip sirian era destul de controversată datorită exceselor sale.

Este evident faptul că toate aceste legende au ca punct de plecare identificarea cu Sf. Efrem a aceluia sirian, respectiv mesopotamian, din notele Sfântului Vasile cel Mare. Ele încearcă să reconstruiască un posibil cadru istoric în care această întâlnire ar fi putut avea loc și să-și imagineze care ar fi putut fi temele de dialog ale celor doi sfinti.

Un scop secundar al acestei legende ar putea fi diminuarea importanței primei întâlniri cunoscute între Părinți greci și sirieni, care este cea dintre Abercius (Aberchie), Episcop de Hierapolis și Bardaisan (Barchaisan) (PG 115, 1244). Dată fiind controversa dintre Efrem și

<sup>13</sup> Textul a fost editat de Silvio Mercati alături de alte cuvântări în limba greacă atribuite lui Efrem Sirul sub titlul „S. Ephrem Syri Opera”, (Monumenta biblica et ecclesiastica, vol. I, fasc. I), Roma 1915.

<sup>14</sup> O. Rousseau, La rencontre de saint Ephrem et de Saint Basile, în L’Orient Syrien 3 (1958), p. 75–77.

<sup>15</sup> A. Mouraviev, *op. cit.*, p. 204.

<sup>16</sup> PG 46, 833. Atribuirea acestui text Sf. Grigore a fost contestată vehement și cu argumente serioase, cf. O. Rousseau, La rencontre de saint Ephrem et de Saint Basile, în L’Orient Syrien 3 (1958), p. 87–89.

<sup>17</sup> Cronica din Seert, redactată în limba arabă pe baza unor vechi surse siriene astăzi în majoritate pierdute, a fost editată și prevăzută cu o traducere franceză de către regretatul Episcop de Seert Addai Scher în mai multe numere din Patrologia Orientalis; despre hirotonirea Sf. Efrem vezi vol. IV, Paris 1907, p. 293. Addai Scher a fost ucis de musulmani în timpul unui jaf armat la reședința episcopală, odată cu el pierind și colecția de manuscrise, unele dintre ele unicat.

Bardaisan, nu este exclus ca această vizită să fie un contraargument la relația dintre Aberchie și Bardaisan.

Cu toate acestea, ne îndreptățesc incoerențele istorice să excludem total posibilitatea ca cei doi sfinți să se fi întâlnit?

Din punct de vedere teologic argumentul cel mai solid împotriva identificării sirianului sau mesopotamianului din textele Sfântului Vasile cu Sfântul Efrem este învățatura despre Duhul Sfânt diferită prezentă în scrierile celor doi. Faptul că pnevmatologia este cheia acestor legende este demonstrat de rolul central acordat acestei teme în toate variantele. Întâlnirea dintre cei doi sfinți are loc în ziua de Epifanie, Duhul Sfânt se arată ca o coloană de foc sau o limbă de foc, îl inspiră pe episcopul Cezareei în timpul predicării Evangheliei și-i descoperă identitatea Sfântului Efrem; tematica primei predici este legată de doxologia Sfintei Treimi cu implicarea expresă a Duhului Sfânt prin utilizarea conjuncției „și”, în vreme ce cea de-a doua predică abordează sensul expresiei „Duhul lui Dumnezeu se purta pe deasupra apelor” din carte Facerii.

Care sunt concret cele două texte ale Sfântului Vasile care stau la baza întregii legende? În capitolul XXIX al tratatului *Despre Duhul Sfânt*, episcopul Cezareei Capadocie dezbată asupra corectitudinii doxologiei folosite de către el. În acest context face din nou apel la mărturia unui mesopotamian pentru a-și argumenta poziția:

„Și acum, în răsărit, singurul mijloc pentru creștini de a recunoaște pe cei de bună credință este acest cuvânt, de care se folosesc ca de un criteriu. După cum am fost informat de (un om) din Mesopotamia, cunosător al limbii (locuitorilor) de acolo și bărbat cu judecata sănătoasă, nu este posibil să formuleze altfel doxologia în limba locului; chiar dacă ar vrea (să o formuleze altfel nu pot) și sunt obligați să o formuleze folosind expresia (conjuncția) *kai* sau alți termeni echivalenți cu aceasta, conform unui vechi obicei.”<sup>18</sup>

Cel de-al doilea text provine din Comentariul la Hexaemeron II.6, unde, în contextul exegizei textului de la Făcere 1.2, menționează părerea unui teolog sirian. La întrebarea „cum «se purta» Duhul pe deasupra apei?”, Sf. Vasile cel Mare răspunde:

„Nu-ți voi spune cuvântul meu, ci al unui bărbat sirian, care era tot atât de departe de înțelegiunea lumii pe cât era de aproape de știința cea adevărată. Acesta spunea că în limba siriană cuvântul «se purta» arată mai mult decât cuvântul grec, pentru că limba siriană este înrudită cu limba ebraică și, deci, mai apropiată de ceea ce Scripturile au vrut să spună. Înțelesul acestui cuvânt ar fi următorul: cuvântul «se purta», spune el, se interprează prin: «încălzea și dădea viață apelor», după chipul găinii, care clocește și dă putere de viață ouălor. Acesta este înțelesul, spune sirianul, pe care îl au cuvintele: «Duhul se purta», adică pregătea apele pentru nașterea vieții. Încât din acest text se poate vedea ceea ce se căuta de unii, anume că nici Duhul cel Sfânt nu este lipsit de putere creatoare.”<sup>19</sup>

Sebastian Brock identifică la Sf. Vasile trei sensuri posibile ale termenului *epefereto*: a. Duhul lui Dumnezeu este identificat cu Duhul Sfânt; b. o putere creatoare; c. vânt sau aer.<sup>20</sup> Pentru sensul a. prima mențiune se află în Actele lui Toma (sec. III), urmată de cea din

<sup>18</sup> Sf. Vasile cel Mare, Despre Duhul Sfânt, p. 88.

<sup>19</sup> Sf. Vasile cel Mare, Omilia la Hexaemeron, p. 92.

<sup>20</sup> S. Brock, The *Ruah Elōhīm* of Gen 1,2 and its reception history in the Syriac tradition, în J.M. Auwers/A. Wénin (ed.), Lectures et relectures de la Bible, Festschrift P.M. Bogaert, Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium CXLIV, Leuven 1999, p. 327–349.

comentariul la Hexaemeron (II.6) al Sfântului Vasile cel Mare. În mod surprinzător, același sens este întâlnit și în varianta siro-orientală a lucrării anonime *Peștera comorilor* (sec. VI), în vreme ce varianta siro-occidentală omite această imagine. Comun celor două este totuși motivul păsării care stă pe ouă în scop creator. Sfântul Vasile cel Mare se decide în mod evident pentru acest prim sens.

În comentariile lor la Facere, Efrem și Teodor de Mopsuestia s-au decis pentru varianta c.; iar prin influența lor la Școala din Edessa sensul acesta a trecut la majoritatea teologilor de acolo (Iacob din Sarug și Narsai), rezultatul fiind că întreaga tradiție exegetică siro-orientală continuă pe această linie, în vreme ce cea siro-occidentală se divide: unii rămân fideli lui Teodor, alții Sfântului Vasile și sursei sale, identificată cu Efrem. Teologul siro-occidental Sever al Antiochiei este primul care, într-o lucrare din 519, îl asociază pe Efrem cu sursa siriacă a Sfântului Vasile.

În această privință tradiția siro-occidentală ignoră faptul că Efrem însuși a susținut un alt sens al versetului respectiv. Siro-orientalul Ƚšō' bar Nūn (cca. 800) respinge cu argumente serioase această identificare, în vreme ce Mūšē bar Kefā (teolog siro-occidental de sec. IX) exprimă dubii asupra ei. Acesta din urmă prezintă viziunea lui Efrem și a lui Iacob de Sarug despre *ruhā* ca vânt, prezentând și câteva dintre argumentele lui Teodor de Mopsuestia, pentru ca apoi să se decidă pentru viziunea Sf. Vasile, susținută și de Iacob din Edessa. El oferă și 3 argumente: a. participarea tuturor persoanelor Sf. Treimi la actul creației (Tatăl hotărăște, Fiul crează și Duhul desăvârșește); b. verbul „a pluti” implică, în ebraică și siriacă, iubire și voință, ceea ce nu se potrivește cu sensul de vânt; c. plutirea Duhului preînchiipuia și simboliza plutirea sa peste apa Botezului (aici reia motivul păsării care clocește ouă). El observă că Sever al Antiochiei l-a identificat în mod eronat pe „sirianul” Sfântului Vasile cu Efrem, arătând că Efrem susține contrariul în comentariul său la Geneza, unde dovedește că și la curent cu teoriile exprimate de Sf. Vasile, dar se decide pentru o altă variantă decât acesta. Efrem începe de altfel comentariul său precizând că unii interpretează expresia „Duhul lui Dumnezeu” ca mențiune a Duhului Sfânt atât din pricina formei genitive, cât și din pricina verbului *rahhep* (aici *mrahhpā*), care era deja asociat cu lucrarea Duhului Sfânt. Conform lui Efrem, „credincioșii” nu interpretează astfel acest text pentru că „duhul lui Dumnezeu” nu se referă întotdeauna în Sfânta Scriptură la Duhul Sfânt (ex. I Regi 16, 14–15). Pe de altă parte, verbul utilizat pentru a exprima „purtarea pe deasupra apelor” nu trebuie asociat cu Duhul Sfânt, pentru că lucrarea descrisă aici nu avea încă nici un scop creator, întrucât abia în ziua a cincea vor fi create animalele din apă. De asemenea, Efrem susține că sensul cuvântului „duh” trebuie să fie acela de „vânt” pentru că întunericul dinaintea creării cerului nu se explica decât prin prezența norilor, care, odată creată lumina, vor fi risipiți de vânt.

Dacă se exclude identificarea sursei siriene a Sfântului Vasile cu Efrem, atunci aceasta trebuie căutată la alți teologi siriensi anteriori Sfântului Vasile. De-a lungul vremii au fost propuși Afrahat, Eusebiu de Samosata, Teofil al Antiochiei, Diodor de Tars și Eusebiu de Emessa, ultimii doi fiind în acest moment cele mai probabile identificări.

Există similitudini clare între ideile prezentate de Sf. Vasile cel Mare cu scrierile exegeticice ale lui Diodor de Tars, totuși există de asemenea și argumente împotriva acestei identificări: în primul rând, având în vedere faptul că se cunoșteau foarte bine, Diodor nu putea fi descris de către Sf. Vasile atât de simplu ca „un sirian” și prezentat atât de vag; în al doilea rând, fiind contemporan, Sf. Vasile nu ar fi putut vorbi despre el la timpul trecut, utilizând imperfectul.

Candidatura lui Eusebiu de Emessa a fost susținută inițial de Henning Lehmann și recent de Lucas van Rompay.<sup>21</sup> Eusebiu de Emessa a scris în limba greacă, iar scrierile sale se păstrează doar într-o traducere armenească. Lehmann susține că textul lui Eusebiu a constituit sursă atât pentru Diodor, care îl parafrizează păstrând totuși elementele principale, cât și pentru Sf. Vasile, care tratează în textul său teza originală al lui Eusebiu. Acesta putea fi numit simplu „sirian” pentru că era născut în Edessa. În plus, trecuse la cele veșnice în jurul anului 359, deci câțiva ani înainte de a fi publicate Omiliile la Hexaemeron (probabil 378), putându-se vorbi despre el la timpul trecut.

Robert Pouche, care studiază relațiile lui Vasile cel Mare cu Diodor de Tars, deși susține teza lui Lehmann, este de părere că Sf. Vasile îl receptează pe Eusebiu de Emessa prin intermediul lui Diodor, textul vasilian apropiindu-se ca dezbatere și concluzii mai mult de cel al lui Diodor decât de cel al lui Eusebiu.

În analiza sa de text, van Rompay demonstrează că teza lui Pouche, intermedierea de către Diodor a textului lui Eusebiu de Emessa, nu este absolut necesară, dar nu o exclude total. El consideră textul lui Vasile cel Mare ca fiind mai apropiat de cel al lui Eusebiu decât de cel al lui Diodor și pleadează pentru o prelucrare a temelor eusebiene de către Vasile cel Mare independentă de Diodor.

Brock susține că Sf. Vasile preia în mod evident argumentul și imaginea păsării care stă pe ouă de la Eusebiu din Emessa, dar menționează texte grecești ale lui Diodor și Procopie din Gaza, ca posibile surse de inspirație.<sup>22</sup>

Prietenia dintre Sfântul Vasile cel Mare și Sfântul Efrem Sirul: realitate sau metaforă? Faptul că istorisirile despre prietenia dintre cei doi sfinți sunt lipsite de susținere istorică, filologică și teologică, deci implicit de legătură cu realitatea a fost, cred, demonstrat. În ceea ce privește metafora, ea are un sens mai adânc, legat de întrebarea firească: dacă aceste evenimente nu s-au întâmplat niciodată, de ce au fost ele transmise în această formă? Răspunsurile date de specialiști privesc aceste scrieri aghiorafice ca pe o încercare fie de a-l face pe Efrem Sirul cunoscut în lumea greacă prin asocierea lui cu una dintre autoritățile incontestabile ale teologiei grecești, fie de a-l face cunoscut pe Sfântul Vasile cel Mare în spațiul creștinismului de limbă siriacă prin același procedeu al asocierii. Echilibrul pe care aceste legende îl dovedesc în prezentarea celor două personaje, departe de a susține vreuna sau amândouă tezele, oferă indiciul privind scopul lor: prezentarea reciprocității relațiilor dintre creștinismul grecesc și cel siriac. Întâlnirea legendară dintre cei doi sfinți este o metaforă pentru întâlnirea dintre cele două comunități creștine, reprezentate de doi teologi care s-au arătat deschiși teologiei și spiritualității celor de alt neam, Sfântul Vasile citând în argumentația sa teologică surse siriene, Sfântul Efrem fiind unul dintre primii reprezentanți ai creștinismului semitic ce prezintă influențele puternice ale elenismului grecesc. Această deschidere este una dintre moștenirile lăsate de cei doi sfinți creștinismului universal, preocuparea de a descoperi gândire teologică și experiență duhovnicească genuină în comunitățile creștine necunoscute în vederea adoptării acestora în propria gândire și spiritualitate.

<sup>21</sup> L.van Rompay, L'informateur syrien de Basile de Caesarée. A propos de Genèse 1,2, *Orientalia Christiana Periodica* 58 (1992), p. 245–251.

<sup>22</sup> S. Brock, *op. cit.*, p. 329.



# Tradiția dinamică în lucrarea *Despre Sfântul Duh* a Sfântului Vasile cel Mare

Ana BACIU

Facultatea de Teologie Ortodoxă Cluj-Napoca  
ana\_baciu107@yahoo.com

Sfântul Vasile cel Mare precizează învățatura despre Tradiția vie a Bisericii, în lupta cu cei care contestau dumnezeirea Duhului Sfânt. Cine studiază lucrarea sa, *Despre Sfântul Duh*, va întâlni un sir de idei care fundamentează Tradiția. Astfel, el arată că botezul, credința și doxologia formează o unitate indisolubilă. Față de pnevmatomahii, el observă că, în Taina Botezului, Sfântul Duh stă alături de Tatăl și Fiul. Împotriva celor care nu admiteau decât Scriptura, respingând Tradiția, Sfântul Vasile cel Mare arată că, în Taina Botezului, credința și Tradiția sunt unite. De aceea, el reproșează potrivnicilor săi că ei resping, odată cu Tradiția, și credința.

În evenimentul măntuitor, prin care cineva devine creștin, Botezul este unit indisolubil cu credința. Îndreptarea, prin nașterea din nou, are loc în Taina Botezului și omul devine creștin prin credință, căci primitorul Botezului își mărturisește, aici, credința. De aceea, în Taina Botezului are loc actul principal al transmiterii Tradiției. În consecință, este același lucru a muri nebotezat sau a primi ceva ce deviază de la Tradiție.

În lupta cu pnevmatomahii, aceasta înseamnă că „măntuirea se dobândește prin lucrarea Tatălui și a Fiului și a Sfântului Duh”. Tradiția, care este primită și mărturisită prin credință, arată că „Duhul Sfânt este nedespărțit de Tatăl și de Fiul”. De aceea, cel botezat crede deopotrivă în Duhul Sfânt ca și în Tatăl și în Fiul, confirmând, în felul acesta unitatea Tatălui și a Fiului și a Sfântului Duh în lucrarea și demnitatea lor. Lepădarea de satana, care stă alături de mărturisirea de credință, înseamnă, prin urmare, dăruirea celui botezat lui Dumnezeu – Sfânta Treime.

Prin mărturisirea credinței, omul se întoarce la Dumnezeu, închinându-I-se și lăudându-L. A fi îndreptat de Dumnezeu, prin Taina Botezului, a primi măntuirea prin credință, și a se încinha și a slăvi pe Duhul Sfânt, împreună cu Tatăl și cu Fiul, constituie un act inseparabil în viața celui botezat. Din această perspectivă, pentru Sfântul Vasile cel Mare, Taina Botezului este măsura pentru dreapta mărturisire și înțelegerea credinței, deoarece, prin Taina Botezului are loc, în principal, transmiterea credinței. De aici, se deschide accesul spre întrebarea: de ce, pentru Sfântul Vasile cel Mare, sunt atât de importante tradițiile nescrise?

Ce are el în vedere când vorbește despre asemenea tradiții apostolice? Aceste întrebări ne conduc la vestitul capitol 27 din lucrarea *Despre Sfântul Duh*,<sup>1</sup> care, la rândul său, se găsește în contextul celor spuse despre Botez.

<sup>1</sup> 27.66 Των ἐν τῇ Εκκλησίᾳ πεφύλαγμένων δογμάτων και κηρυγμάτων, τὰ μὲν ἐκ τῆς ἑγγράφου διδασκαλίας εχομεν, τὰ δὲ ἐκ τῆς των ἀποστόλων παραδόσεος διαδοθέντα ἡμῖν ἐν μυστηρίῳ παρεδεξάμεθα: απερ ἀμφότερα τὴν αὐτὴν ισχὺν εχει πρὸ τὴν εὐσέβειαν. και τούτοιοι οὐδεὶς ἀντερει, οὐκοῦν οστι γε κατὰ μικρὸν γοῦν θεσμῶν ἐκκλησιαστικῶν πεπειρατα. ει γάρ ἐπιχειρήσαιμεν τὰ αγραφα των ἐθων ωj μὴ μεγάλην εχοντα τὴν δύναμιν παραιτεισθαι, λάθοιμεν αν ειj αὐτὰ τὰ καιρια

El enumeră, ca dovezi pentru Tradiție, o serie de acte liturgice, precum: însemnarea catehumenilor cu semnul crucii; întoarcerea, la rugăciune, spre răsărit; rugăciunea euharistică; binecuvântarea apei Botezului; binecuvântarea uleiului de la Sfântul Mir; binecuvântarea celui botezat; ungerea cu untdelemn; scufundarea în apă a celui care se botează; lepădarea sa de satana și de îngerii săi. Sfântul Vasile cel Mare întrerupe enumerarea, pentru a dezbatе semnificația „obscurității” de care se folosește *Scriptura*, făcând, astfel, greu accesibil sensul învățăturilor acesteia. Apoi, Sfântul Vasile cel Mare conduce expunerea spre punctul său culminant, arătând că înăși mărturisirea creditei în Tatăl, în Fiul și în Duhul Sfânt, care ține de Taina Botezului, nu o avem din mărturiile *Scripturii*.

În lucrarea *Die mündliche Überlieferung als Glaubensquelle*,<sup>2</sup> J. Beumer, referindu-se la concepția despre Tradiție a Sfinților Părinți, și cu referire evidentă la Sfântul Vasile cel Mare și la Fericul Ieronim, afirmă: „imaginеа favorabiliа obtainută astfel suferă de un deficit care nu este nesemnificativ, dacă ne îndreptăm privirea asupra unor exemple care ne sunt oferite, cel mai adesea, în conexiune cu afirmațiile de principiu, căci ele sunt scoase, în marea lor majoritate, din domenii marginale ale vieții bisericești și ale Liturghiei acesteia”.

Dar Sfântul Vasile cel Mare amintește numai Euharistia, Botezul și Mirungerea, cu mărturisirea de credință baptismală și riturile care țin de aceasta sau care conduc spre aceasta. Cu alte cuvinte, pe Sfântul Vasile cel Mare îl preocupă, în esență, Tainele, în săvârșirea lor liturgică. Pentru el, Tainele sunt și conțin Tradiția apostolică. De aceea are dreptate George Florovsky, când arată că τὰ ἀγραφῶν ἔθων, de care amintește Sfântul Vasile cel Mare, spre deosebire de, κηρύγματα δόγματα constituie „întreaga structură a vieții liturgice și sacramentale”. De asemenea, el arată că, δόγματα, care, după Sfântul Vasile cel Mare sunt transmise ἐν μυστηρίῳ, nu sunt δόγματă, care sunt transmise în ascuns, ci sunt transmise în forma Tainelor, respectiv, sub formă de rituri și de uzanțe liturgice.<sup>3</sup>

Sfântul Vasile cel Mare nu a ajuns la concepția sa pe baza unei spiritualități monastice, căci el nu se adresează cercurilor monahale, și cu atât mai eronat ar fi a încerca să vedem aici un reviriment al concepțiilor gnostice.

Sfântul Vasile cel Mare se adresează comunității Bisericii, care este publică, și se referă la o Tradiție, care este tainică, întrucât rămâne ascunsă necredincioșilor și catehumenilor. Dar, este, totuși, o Tradiție care se referă la slujbele săvârșite în spațiul Bisericii, au un caracter evident public, și anume: tradiția sacramentală a Botezului, a Mirungerii și Euharistiei în care și prin care are loc transmiterea credinței.

În acest fel se poate adânci răspunsul la întrebarea, care, anume, este raportul acestor Tradiții apostolice asupra scrisului și comentariilor pe marginea lor? Coroborarea Tradiției, legată de Taine, cu interpretarea textului, constituie o trăsătură caracteristică din lucrarea *Despre Sfântul Duh*.

Pe de o parte, Sfântul Vasile cel Mare vrea să înfrângă erezia pnevmatomahă printr-un comentariu strâns al textelor scrise, pe de altă parte, el nu include, în expunerea sa, numai la sfârșit, ca un fel de întregire, procesul sacramental al Botezului. El se referă la Botez și la

---

ζημιοῦντεј τὸ εὐαγγέλιον· μᾶλλον δὲ εἰς ονομα ψὺλὸν περιστοντεј τὸ κίρρυγμα. οιονινα τοῦ πρωτου και κοινοτάτου μνησθωτή τύπτ τοῦ σταυροῦ τού εἰς τὸ ονομα τοῦ κυριου ήμων ιησοῦ χριστοῦ ἡλπικόταј κατασημανεσθαι, τιј ὁ διὰ γράμματο διδάξαι; τὸ πρὸς ἀνατολὴј τετράφθαι κατὰ τὴν προσευχήν, ποιον ἐδίδαξεν ήμᾶj γράμμα; τὰ τῆj ἐπικλήσεωj ὅμματα ἐπὶ τῇ ἀναδειξει τοῦ αρτου τῆj εὐχαριστιαj και τοῦ ποτηριου τῆj εὐλογιαj, τιј των ἀγίων ἑγγράφωj ήμιν καταλέλοιπεν.

<sup>2</sup> J. Beumer, *Die mündliche Überlieferung als Glaubensquelle*, Freiburg-Basel-Wien, 1962, p. 38.

<sup>3</sup> G. Florovsky, *The Function of Tradition in the Ancient Church*, in Ders., *Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View*, Belmont, Mass., 1972, p. 86.

profesiunea Botezului în pasaje decisive și învederează cât de important este acest lucru pentru el, pentru o justă înțelegere a textului scris.

Sfântul Vasile cel Mare relevă că textele religioase, și nu în ultimul rând *Scriptura*, astern tăcere asupra celei mai mari părți ce țin de Taine.<sup>4</sup> În consecință, trebuie admis că Tradițiile sunt o întregire a textului scris. Sfântul Vasile cel Mare precizează că mărturisirea de credință nu este fixată în scris. Același lucru îl susține cu privire la Botez. Cel mai semnificativ se referă la Euharistie: „cuvintele epiclezei, la sfîntirea pânii euharistice și a potirului binecuvântării, cine dintre sfînti ne-a lăsat-o în scris? Noi nu ne mulțumim numai cu acelea, *Apostolul* și *Evanghelia*, ci vorbim, înainte și după aceea, despre învățătura nescrisă, care este de mare importanță pentru Taine”<sup>5</sup>.

Pe de altă parte, Tradiția îi oferă Sfântului Vasile cel Mare posibilitatea de a interpreta corect textul scris și, în acest fel, să mențină adevărul. Informațiile clare ale Tradiției Tainelor permit să menținem, fără erezie, Evanghelia. Tradiția Sacramentală ne ferește de golirea de înțeles a textelor scrise. Ne găsim, deci, în fața esenței concepției Sfântului Vasile cel Mare, pe care a relevat-o, deja, în interpretarea Botezului, iar aici îl desemnează ca fiind norma general-valabilă. Despre indicațiile scrise și transmiterea Tainelor, el spune: „ambele au, pentru Credință, aceeași importanță. Lor nu li se va opune nimeni, care are și cele mai elementare cunoștințe ale canoanelor bisericesti”<sup>6</sup>.

Sfântul Vasile cel Mare relevă importanța Tradiției pentru Evanghelie: „dacă încercăm să ne ferim de uzanțele nescrise, ca și cum n-ar avea nici o importanță, putem leza, fără intenție, însăși Evanghelia, în pasaje importante. Mai mult, noi limităm adevărul, *kerigma*, la o simplă denumire”<sup>7</sup>.

G. Florovsky relevă acest aspect și îl leagă, cu un al doilea principiu, de primul, care, chiar în formularea lui, î se opune numai în aparență: „Și a spus că, în afară de legea nescrisă a credinței, este imposibil să înțelegem scopul adevărat și învățătura *Scripturii*, în sine. Sfântul Vasile a fost strict scriptural, în teologia sa: *Scriptura* a fost, pentru el, criteriul suprem al doctrinei”<sup>8</sup>.

<sup>4</sup> εἰ δὲ τὰ πλείστατα τῶν μυστικῶν ἀγράφως ἡμίν ἐμπολιτεύεται...

<sup>5</sup> οὐ γάρ δὴ τούτοι ἀρκούμεθα, ων ὁ ἀπόστολος η τὸ εὐαγγέλιον ἐπεμ-νήσθη, ἀλλὰ καὶ προλέγομεν καὶ ἐπιλέγομεν ετερα, ωj μεγάλην εχοντα πρόj τὸ μυστήριον τὴν ισχύν, ἐκ τῆj ἀγράφου διδασκαλιαj παραλαβόντες.

<sup>6</sup> οὐκ ἐκ τῆj ἀδημοσιεύτου ταύτηj καὶ ἀπορρήτου διδασκαλιαj, ην ἐν ἀπολυπραγμονήτῃ καὶ ἀπεριεργάστῃ σιγF οι πατέρεj ἡμων ἐφύλαξαν, καλωj ἐκεινο δεδιδαγμένοι, τῶν μυστηριών τὸ σεμνὸν σιωτF διαςτήσεσθαι.

<sup>7</sup> καὶ τούτοι οὐδεj ἀντερεi, οὐκοῦν οστεj γε κατὰ μικρὸν γοῦν θεσμῶν ἐκκλησιαστικῶν πεπειραταi. εi γάρ ἐπιχειρήσαιμεν τὰ αγραφα τῶν ἔθων ωj μὴ μεγάλην εχοντα τὴν δύναμιν παραιτεισθαι, λάθοιμεν αν εij αὐτὰ τὰ καιρια ζημιοῦντεj τὸ εὐαγγέλιον.

<sup>8</sup> G. Florovsky, *The Function...*, p. 89.



# Tipologii iconografice la Sfinții Părinți capadocieni

Constantin MĂRUȚOIU, Victor Constantin MĂRUȚOIU

Facultatea de Teologie Ortodoxă Cluj-Napoca  
cmarutoiu@yahoo.com

Icoana este chipul care mărturisește despre Dumnezeu tuturor persoanelor umane. Oliver Clement arăta, în prefața scrisă la volumul lui Daniel Rousseau, *Icoana lumina feței Tale*, faptul că „Astăzi, icoana dă pretutindeni mărturie despre Dumnezeu Care S-a făcut om pentru ca omul să se îndumnezească, să aibă viață, să devină cu adevărat un chip înscris în veșnicie”.<sup>1</sup> Autorul cărții, Daniel Rousseau, prezintă importanța icoanei, ca fiind loc de manifestare a Duhului Sfânt.<sup>2</sup> El descoperă totodată importanța pe care o oferă Sfântul Vasile cel Mare icoanei, ca fiind loc de vedere al Tatălui, Fiului și Duhului Sfânt: „Pentru că este imposibil să vadă cineva chipul lui Dumnezeu Celui nevăzut, fără iluminarea Duhului. Prin iluminarea Duhului vedem strălucirea slavei lui Dumnezeu, adică pe Fiul, iar de la Fiul ne ridicăm mintea la Tatăl, a Cărui imagine și pecete este Fiul”<sup>3</sup>.

Icoana *Crezului* (Rusia, Palekh, tempera cu ou pe lemn 40x33.5 cm, Recklinghausen, Ikonen-Museum) descoperă anumite registre și scene individuale, descoperindu-i și pe făuritorii Sfintei Liturghii: Vasile cel Mare și Ioan Gură de Aur. Aceștia, prezenți în partea dreaptă, a altarului: „înmânează textele lor unui sobor de îngeri”<sup>4</sup>.

Monahia Iuliania prezenta icoana ca fiind *teologia în imagini*.<sup>5</sup> Ea, icoana, reprezintă imagini inspirate, în primul rând de textele biblice.<sup>6</sup>

Paul Evdochimov vorbește despre cuvintele Sfintilor Vasile cel Mare și Grigorie de Nyssa, arătând importanța, pe care o determină o icoană.<sup>7</sup> În acest sens „Sfântul Grigorie de Nyssa vorbește de „*mișcarea înăscută a sufletului, care-l poartă spre culmile frumuseții spirituale*, iar Sfântul Vasile despre *arzătoarea dorire înăscută a frumosului*”<sup>8</sup>.

Icoana ca și εικὼν (chip, portret), „este în mod necesar proprie înseși esenței creștinismului de la întemeierea lui, deoarece creștinismul este revelația, dată de Dumnezel-Om, nu numai a Cuvântului lui Dumnezeu, ci și a Chipului lui Dumnezeu”<sup>9</sup>.

Un prim manual de iconografie bizantină îi este atribuit lui Elpios Romanos.<sup>10</sup> Acest manual nu a fost decât primul pas în formularea de modele iconografice tipic bizantine, „care au supraviețuit cronologic încă câteva veacuri, în Imperiul Bizantin”<sup>11</sup>.

<sup>1</sup> Daniel Rousseau, *Icoana lumina Feței Tale*, Ed. Sophia, București, 2004, p. 5.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 87.

<sup>3</sup> Vasile cel Mare, *Despre Duhul Sfânt*, cap. XVIII, 47, p. 78, apud Daniel Rousseau, *op. cit.*, p. 87.

<sup>4</sup> Eva Haustein-Bartsch, *Icoane*, Taschen GmbH, Köln, 2009, p. 86–87.

<sup>5</sup> Monahia Iuliania, *Truda iconarului*, Ed. Sophia, 2001, p. 154.

<sup>6</sup> Lucian Dragoș, *Icoanele pe înțelesul tuturor*, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, p. 5.

<sup>7</sup> Paul Evdochimov, *Arta icoanei o teologie a frumuseții*, Ed. Meridiane, 1992, p. 198.

<sup>8</sup> P.G. 44, 161 C, P.G. 31, 09 BC apud Paul Evdochimov, *Arta icoanei...*, p. 198.

<sup>9</sup> Leonid Uspensky, Vladimir Lossky, *Călăuziri în lumea icoanei*, Ed. Sophia, București, 2003, p. 31.

<sup>10</sup> Dionisie din Furna, *Carte de pictură*, București, 1979, p. 27 apud Dorina Sabina Pârvulescu, *Icoane din Banat*, Ed. Eurobit, Timișoara, 1997, p. 7.

Sfinții Părinți Capadocieni deschid o fericită pagină din istoria teologiei și a culturii creștine, punctând definițorii teologia răsăriteană, în forma unui nucleu *omogen și compact* de teologi și de ierarhi ai Bisericii Răsăritene,<sup>12</sup> prin elaborarea normelor pentru organizarea Bisericii creștine. Ei sunt cei care definesc, în termeni aleși, dogma Sfintei Treimi, descuprind pe Dumnezeu, cel Unul în unitatea de ființă a celor trei Persoane Dumnezeiești.<sup>13</sup> Această reușită, cea a Sinodului Ecumenic al II-lea de la Constantinopol, anul 381, se datează cu predilecție muncii asidue a reprezentanților mediului ortodox capadocian. Astfel, celor trei mari nume din Capadoccia (regiune situată în Asia Mică, fiind regiunea de centru a Turciei de astăzi) – Vasile cel Mare, Grigorie de Nazianz și Grigorie de Nyssa – sunt alăturate nume ca: Amfilohiu de Iiconiu, Evagrie Ponticul și Vasile de Ancira (episcop al regiunii vecine Galatiei)<sup>14</sup>. Totodată, activitatea lor a cuprins, pe lângă lupta împotriva ereticiilor antitrinitare, încercarea de actualizare, întărire și răspândire a arealului vieții monastice, a conduitei moral-creștine, a normelor de existență personală în spațiul creștin.

Ca și teritoriu, Capadoccia se găsește în interiorul Asiei Mici, la o depărtare considerabilă față de orașele de coastă ale Mării Meditarane și ale Mării Egee, care își datorau înflorirea lumii grecești, dar care se afla și ca un liant, Capadoccia, între Constantinopol, capitala Imperiului Roman de Răsărit și Antiohia, făcând astfel legătura între capitala Imperiului și marea Cetate. În această ordine de idei, legăturile între cultura constantinopolitană și cea antiohiană erau ușor de realizat, Capadoccia fiind precum un nucleu enclitic al celor două expresii de cultură grecească și orientală, în care creștinismul a prins ușor rădăcini, dezvoltând o teologie precisă și concisă, astfel încât aici și acum (*hic et nunc*) problematica trinitară găsește o definitivare canonica și doctrinară. Cei doi episcopi, Grigorie de Nazianz și Grigorie de Nyssa, deși au fost episcopi ai unor cetăți mai mici, iar Vasile cel Mare episcop de Cezarea, datorită pregătirii lor, a cunoașterii problematicilor existente în lumea creștină și a perceprii elementelor necesare fundamentării credinței creștine, au reușit să structureze și să afirme ortodoxia învățăturii despre Sfânta Treime.

Prezența creștinismului în spațiul capadocian este descoperită ca fiind deplină în a doua jumătate a secolului al III-lea. Misionarul care a avut o însemnatate în răspândirea creștinismului în această zonă geografică aparte este Grigorie Taumaturgul, ucenic al lui Origen, originar din Neocezarea, provincie care a fost vecină cu cea a Pontului.<sup>15</sup> Astfel, creștinismul purta, în acest spațiu, semnul necesității dezvoltării unei forme de organizare cât mai precisă, structurală și cât mai deplină. În acest sens, lucrările Sfântului Vasile cel Mare, Grigorie de Nazianz și Grigorie de Nyssa au cunoscut necesitatea fundamentării principalei problematizării a aceluia timp, dogma Sfintei Treimi și, totodată, elaborarea normelor vieții monahale și a Bisericii.

Pregătirea Sfântului Vasile cel Mare și a lui Grigorie de Nazianz s-a desfășurat în mediul atenian, zonă aflată încă sub influența puternică a păgânismului. Atena păstra în secolul al IV-lea tradițiile și învățăturile păgâne care țineau vechile forme și elemente de studiu ale antichității grecești, creștinismul înfiripând sensibile rădăcini în acest spațiu al culturii și învățământului academic grecesc. Aici, cei doi, Vasile și Grigorie, îl întâlnesc pe Iulian,

<sup>11</sup> Dorina Sabina Pârvulescu, *op. cit.*, p. 7.

<sup>12</sup> Claudio Moreschini, Enrico Norelli, *Istoria literaturii creștine vechi grecești și latine, II/1, De la Nicaea la începuturile Evului Mediu, Tomul 1*, trad. de Elena Caraboi, Doina Cernica, Emanuela Stoleriu și Dana Zămosteanu, Polirom, 2004, p. 97.

<sup>13</sup> Dumitru Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă, I*, Ed. IBMBOR, București, p. 199.

<sup>14</sup> Claudio Moreschini, Enrico Norelli, *op. cit.*, p. 97–98.

<sup>15</sup> *Ibidem.*, p. 98, cf. vol. I, p. 339.

rudă cu împăratul Constantinus, care deși primește, datorită obligațiilor față de imperator, botezul, dorea să se reîntoarcă la cultul strămoșilor.<sup>16</sup>

Possibilitățile financiare ale celor două familii, cea a lui Vasile cel Mare și Grigorie de Nyssa și cea a lui Grigorie de Nazianz erau însemnate. Acest fapt le-a permis să li se asigure o educație aleasă. Sfântul Grigorie de Nazianz, provenea dintr-o familie al cărui tată fusese adeptul unei secte, care unea elemente iudaizante și păgâne, cea a ipsistariorilor (adoratorii celui Prea Înalt).<sup>17</sup> La intervenția soției sale, Nonna, tatăl Sfântului Grigorie acceptă botezul creștin, în 325.<sup>18</sup> În anul 329 ajunge episcop de Nazianz, an în care se naște Sfântul Grigorie.

Educația creștină primită în cadrul familiei se va descoperi ca fiind definitorie pentru viitorul Tânărului Grigorie. Totodată, perioadele de timp petrecute pentru studiu în Atena și Alexandria îl confruntă pe Tânărul Grigorie cu reminiscențele păgânismului, dar îi și conferă o ară largă a culturii elenistice, care vor contura, împreună cu pregătirea creștină, personalitatea Sfântului Grigorie de Nazianz.

Familia Sfântului Vasile cel Mare și a Sfântului Grigorie de Nyssa a fost și ea una care le-a oferit o educație elevată. Prima școală pe care cei doi Sfinți Părinți Capadocieni au urmat-o a fost cea din zona Cezareii Capadocie, într-o primă etapă. Apoi, Sfântul Vasile este cel care pleacă la Constantinopol, dar după unele mărturii Sfântul Vasile ar fi fost elevul marelui retor din Antiohia, Libanius. Această afirmație este susținută de faptul că tatăl Sfântului Vasile cel Mare a fost retor și el, dorind – totodată – să le ofere copiilor săi o educație și pe această cale.

Un dar deosebit în calea celor doi frați, Grigorie și Vasile, l-a constituit prezența surorii lor, Macrina, care îi convinge să renunțe la învățământul retoric și să-și îndrepte viața spre calea pastorației, spre ascезă și preoție.

Un episod aparte îl constituie legătura dintre Vasile cel Mare și Eustathius. Influența pe care o are Eustathius în formarea ascetică a lui Vasile cel Mare este una importantă. Cu ceva timp înainte, în jurul anului 340, are loc în Paflagonia, la Gangra, un sinod care condamnă manifestările de entuziasm ascetic, cu nuanțe populare, din cauza extremismului manifestat. Eustathius, episcop de Sevasta, din 325, era o autoritate recunoscută a acestui curent ascetic. În ciuda condamnării, el păstrează demnitatea de ierarh și stima familiei Sfântului Vasile cel Mare. El este adept al crezului homeusian și participase la sinoadele din 355 și 360, dar acest fapt îl îndepărtează de participarea la sinodul de la Constantinopol, din 360. Este readus în scaunul de episcop de către Iulian Apostatul. Deși prezența lui Eustathius este puternică în viața lui Vasile, între cei doi va interveni o ruptură, din cauza controverselor de ordin dogmatic, atingând problematica Duhului Sfânt, care pentru Vasile cel Mare este un punct determinant în vizuirea sa asupra Sfintei Treimi și asupra influenței pnevmatologiei în cadrul dogmatic al structurării Bisericii creștine.

Sub influența surorii sale Macrina, Vasile se apropiște mai mult de Biserică, iar episcopul Cezareii, Dianius, care îl aprecia deosebit de mult, îl încurajează să accepte o slujbă bisericească. În căutarea căilor spre perfecțiune, Vasile vizitează multe mănăstiri din Egipt, Siria, Palestina și Mesopotamia. La întoarcerea în Pont, el înființează o mănăstire pe malul Iris-ului. Scrisorile sale din acea perioadă pun bazele vieții monahale sistematice și, de aceea, Sfântul Vasile este considerat părintele monahismului oriental.

<sup>16</sup> Ibidem, p. 99.

<sup>17</sup> Sfântul Grigorie de Nazianz, *Cuvântări teologice (Cinci cuvântări despre Dumnezeu)*, Ed. Herald, București, Cuvânt înainte, p. 5.

<sup>18</sup> Ibidem.

După moartea lui Dianius, Eusebius devine episcop și, la rândul său, încearcă să-l convingă pe Vasile să devină preot, iar în cele din urmă îi oferă o înaltă slujbă în cadrul episcopiei, care îi dă ocazia să-și arate în plenitudine deosebitele sale calități spirituale și intelectuale. În acest timp, Sfântul Vasile exercită o mare influență atât în rândul conducătorilor imperiului, cât și al populației și al clerului.

El începe o aprigă polemică împotriva arianismului și a altor mișcări eretice. La 14 iunie 370, Sfântul Vasile este ales episcop al Cezareii, cel mai important susținător al său fiind Grigorie de Nazianz. În această înaltă funcție, el era totodată Mitropolit al Capadociei și Exarh al Pontului, autoritatea sa întinzându-se între Balcani, Marea Mediterană, Marea Egee și până la Eufrat. El a depus un enorm efort în organizarea Bisericii și a luptat pentru drepturile clerului, punând în același timp un mare accent pe temeinica pregătire canonică și spirituală a preoților.

Sfântul Vasile cel Mare a acordat o deosebită atenție păturii sărace și celor oprimați, el având o mare apropiere față de actele de caritate. Anul 373 deschide o serie de evenimente, care încearcă viața sa. Moartea fratelui său Grigorie și o negândită ruptură cu Grigorie de Nazianz determină o reevaluare a problematicilor existente. La acestea se alătură și situația generală, înrăutățită, din Imperiul Roman. Apar și atacurile goților. Sfântul Vasile moare în anul 379, iar la înmormântarea sa a participat un număr impresionant de creștini, evrei, păgâni, localnici și străini, descoperindu-i-se popularitatea și unitatea gândirii sale teologice, care a cunoscut o mare importanță nu doar în rândul creștinilor, ci și în cel al persoanelor de alte religii.

Principala lucrare a Sfântului Vasile cel Mare este *Despre Sfântul Duh*, lucrare prin care apără Dumnezeirea Persoanei a treia din Sfânta Treime, Duhul Sfânt, prezentând realitatea locului pe care îl ocupă în mod firesc în cadrul Sfintei Treimi. A scris un număr mare de lucrări exegetice la Psalmi, Isaia și Iov, *Regulile Monahale*, *Regulile Morale*, *Despre Judecata lui Dumnezeu*, 366 de epistole, multe dintre ele cunoscând cu caracter dogmatic, iar altele un caracter apologetic.

Este sărbătorit pe data de 1 ianuarie și, de asemenea, pe 30 ianuarie, împreună cu Sfântul Ioan Gură de Aur (Chrysostom) și Sfântul Grigore de Nazianz, (Sfinții Trei Ierarhi – sărbătoare din 1081, hotărâtă de către Patriarhul Ioan al Constantinopolului în memoria acestor trei mari sfinți și teologi ortodocși).

Scrările Sfântului Grigorie de Nazianz sunt: 45 de *Cuvântări teologice*, dintre care, două cuvântări împotriva împăratului Iulian Apostatul, cinci cuvântări teologice definind învățătura despre Sfânta Treime, imne teologice, scrisori, precum și o tragedie, *Patima lui Hristos*.

Dacă privim problematica monahismului răsăritean ca datorându-se organizării pe care Sfântul Vasile cel Mare o conferă, despre orientarea duhovnicească, putem să afirmăm faptul potrivit căruia ea se datorează Sfântului Grigorie de Nyssa, care, prin scrările despre îndumnezeire (gr. *theosis*) și despre expectază (gr. *epektasis* = întindere, urcuș), care sunt învățături esențiale ale misticiei și asceticiei ortodoxe și care descoperă sufletul ca fiind atras spre Dumnezeu, aşadar îl relevă pe acesta ca fiind într-o continuă și fără de oprire mișcare ascendentă pe scara virtuților către treptele superioare ale plenitudinii harului și care tinde spre atingerea treptei superioare, cea a îndumnezeirii. Acest urcuș (gr. *anábasis*) este ascensiunea către Dumnezeu, fiind imprimat ca un element dinamic în ființa omului. El însumează o veșnică eliberare de patimi (gr. *katharsis*), o creștere spirituală spre „măsura vârstei deplinătății lui Hristos” (Ef. 4,13). Simbolul acestei urcări spre și către Dumnezeu este Moise, care „nu se oprește deloc din urcușul său, nici nu-și fixează limite la mișcarea sa către înălțimi, ci, odată ce a pus piciorul pe scară, el nu încetează de a urca pe treptele

*acesteia și continuă mereu să se ridice, deoarece orice treaptă pe care o urcă dă întotdeauna, înaintând, spre una superioară*”.<sup>19</sup>

Anul 371 este anul în care Sfântul Grigorie este ales episcop de Nyssa. Această locație era un târgușor din pustia Capadociei. El aparținea de scaunul mitropolitan de Cezarea, unde era arhiepiscop fratele său, Sfântul Vasile cel Mare. Prăznuirea lui se face la 10 ianuarie.

Apariția și continuitatea icoanelor în cadrul Bisericii Ortodoxe stă drept mărturie pentru evoluția aspectelor artistice, religioase și culturale ale ființelor umane, care cu toate că s-au despărțit de Dumnezeu după păcatul primar, l-au căutat pe Dumnezeu prin diferite și permanente mijloace. Icoana reprezintă partea inseparabilă a tradiției Bisericii Ortodoxe și este folosită în cadrul Liturghiei, atât în încchinarea oficială a Bisericii, cât și în cadrul meditației particulare. Aceasta este folosită drept mijloc vizibil, ajutând ascensiunea persoanei către Dumnezeu prin rugăciune sau meditație liniștită și este percepță de creștinii ortodocși ca fiind calea harului divin cu atribuții pnevmatologice.

Sfântul Grigorie Dialogul (Papă al Romei la aprox.. 590–604), consideră icoanele ca fiind Scriptura pentru neștiutori ai scris-cititului. „Ceea ce scrișul prezintă cititorilor, imaginea prezintă celor neînvățați care o privesc, căci în ea și cei ignoranți văd ce ar trebui să urmeze, în ea pot citi analfabetii”.<sup>20</sup>

Erminia lui Dionisie din Furna oferă următoarele indicații pentru zugrăvirea Sfântului Vasile cel Mare: „Înalt, drept, ascetic slab, cu față prelungă, galben [sau negricios] la față, tâmpalele adâncite, cu fruntea puțin încrețită și obrajii puțin zbârciți, nasul lung și coroiat, cărunț, cu barba destul de lungă, sprâncenele lungi, rotunde și cam încrețite, ca la omul îngrijorat, posomorât”, spune: „Nimeni din cei legați cu pofta trupești nu este vrednic să vină, sau să se apropie, sau să slujească Ție, Împăratul Slavei!...” Sau, după rânduiala cuviosescă, astfel: „Trebue să purtăm de grijă cu tot dinadinsul de frumusețea sufletului, căci aceasta va să ceară Dumnezeu, dreptul judecător, de la neamul omenesc...” Este zugrăvit în veșminte episcopale, dar fără mitră pe cap. Poate fi zugrăvit singur sau (pentru prăznuirea de la 30 ianuarie) împreună cu Sfinții Grigorie Teologul și Ioan Gură de Aur.

Sfântul Vasile cel Mare se află zugrăvit în registrul al cincilea (de jos) din Altar, între sfinții ierarhi, la dreapta (sud) față de fereastra centrală, în timp ce la stânga (nord) e zugrăvit Sfântul Ioan Gură de Aur, iar alături de ei alți Sfinți Ierarhi, cu numele lor și cu papiruri în mâini.

Mai poate fi zugrăvit, împreună cu Sfântul Ioan Gură de Aur, și pe ușile împărătești ale Altarului, ca unii ce au alcătuit Sfintele Liturghii.

La pictarea trapezei unei mănăstiri, în registrul al doilea, sub Cina cea de Taină, este zugrăvit împreună cu ceilalți Sfinți Ierarhi mai însemnați. Când e pictat aici, poartă în mâini o hârtie pe care zice: „Ni se cuvine negreșit a păzi frumusețea sufletului; din neamul cel omenesc, Dumnezeu o va cere aceasta”.<sup>21</sup>

Erminia lui Dionisie din Furna arată că Sfântul Grigorie Teologul poate fi reprezentat astfel:

„Mic de statură, palid (gălbui) la față, cu figură veselă, nările late, cu sprâncenele drepte”, „căutătură blândă și drăgălașă”, barba deasă și lată, nu prea lungă, „bine întocmită și împrejur afumată”, bătrân, pleșuv și cărunț, în veșminte episcopale. Zice: „Dumnezeule cel Sfânt, Carele întru Sfinți Te odihnești, Cela ce cu glas întreit sfânt ești lăudat de serafimi [și

<sup>19</sup> Grigorie de Nyssa, *Viața lui Moise. Tratat de desăvârsire în virtute*, Theorie II, 227.

<sup>20</sup> Epistola către Episcopul Serenus din Marsilia, NPNF 2, vol. XII, p. 53.

<sup>21</sup> Dionisie din Furna, *Erminia picturii*, Ed. Sophia, București, 2000, pp. 23, 151, 153, 194, 195, 205, 209, 229, 236, 239.

mărit de heruvimi]...”. Sau o zicere „cuvioșească”: „De te-ai pus păstor peste turma cea cuvântătoare, să fii drept, smerit, cu dragoste și bland, căci aşa o vei înmulți întru Domnul”.

Este adesea zugrăvit, mai ales pentru pomenirea din 30 ianuarie, împreună cu Sfinții Vasile cel Mare și Ioan Gură de Aur.

Mai este zugrăvit la al doilea Sinod Ecumenic, între ierarhii prezenți acolo, precum Sfântul Chiril al Ierusalimului, Timotei al Alexandriei, Meletie al Antiochiei, Damasus, papa Romei, scriind Crezul, de la: „Și întru Duhul Sfânt...”

La zugrăvirea trapezei mănăstirii, pe registrul al doilea, sub Cina cea de Taină, spre sud, împreună cu Sfinții Ierarhi Vasile cel Mare și Nicolae al Mirelor; Sfântul Grigorie zice: „Păstrător al turmei celei cuvântătoare făcându-te, să fii simplu, bland, smerit și bun, pentru că aşa o vei înmulți pe ea întru Domnul”.<sup>22</sup>

În pictura creștină din Transilvania, Sfântul Vasile cel Mare este reprezentat, atât în icoane pe sticlă și lemn, cât și în pictura din biserici, în special în altar. De asemenea mai apare pe ușile împărătești.

Sfântul Vasile cel Mare este pictat singur sau împreună cu Sfântul Ioan Gură de Aur și Sfântul Grigorie Teologul. În icoanele pe sticlă îl găsim alături de cei doi ierarhi (fig. 1).



Fig. 1. Icoana pe sticlă a Sfinților Trei Ierarhi (Mănăstirea Nicula)

<sup>22</sup> Ibidem, pp. 151, 196, 198, 199, 210, 219, 239.

Sfântul Vasile cel Mare apare central, desenat în picioare, îmbrăcat în haine arhiești, odăjii și coroană (mitră) un roșu spre portocaliu, epitrahil verde. Figura este bine creionată, prin tușe puternice, cu părul negru și barba castanie. În mâna stângă are o carte (simbolizând Sfânta Liturghie) și cu dreapta binecuvântează. În dreapta sa se află Sfântul Ioan Gură de Aur, de asemenea îmbrăcat în haine arhiești, iar în stânga se află Sfântul Grigorie Teologul, îmbrăcat și el în haine arhiești, asemănătoare la culori cu ale Sfântului Vasile și Ioan.

Sfântul Vasile este reprezentat în icoanele pe lemn singur, îmbrăcat în haine arhiești, de culori diferite, având în mâna stângă o carte, iar cu dreapta binecuvântând. În fig. 2, Sfântul Vasile cel Mare apare central, fondul icoanei fiind auriu (foiță de aur), îmbrăcat în haine arhiești, predominând culorile roșu, galben, alb și crem, având în mâna stângă o carte ferecată, iar cu dreapta binecuvântând.

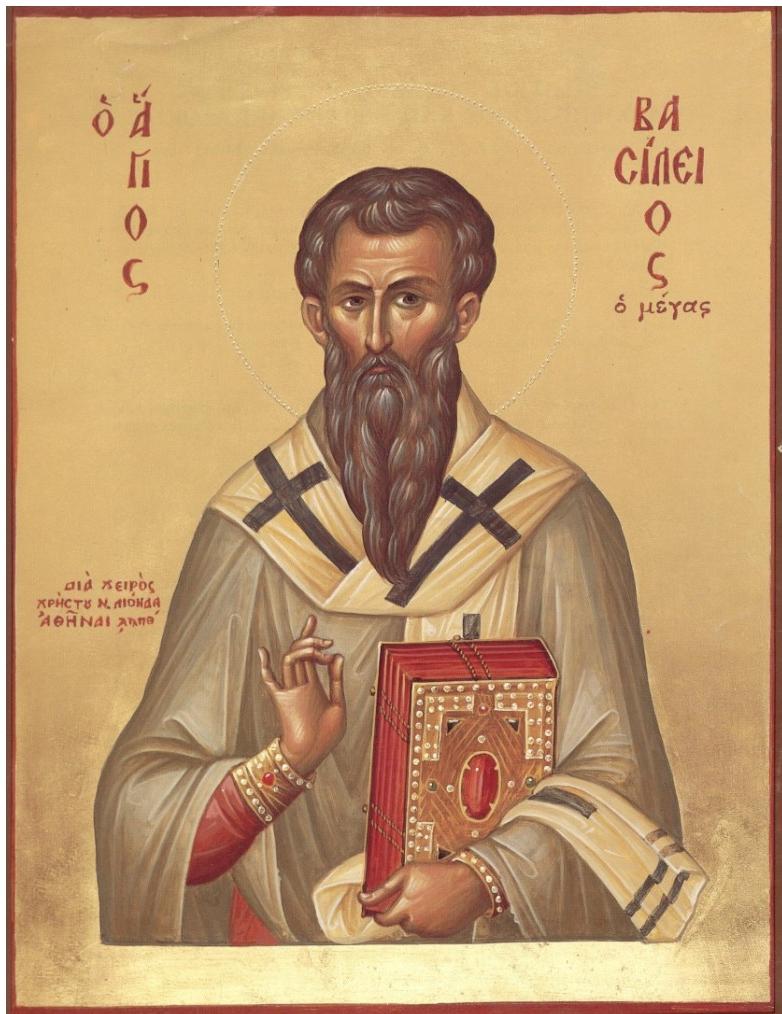


Fig. 2. Icoana Sfântului Vasile cel Mare  
(colecție particulară, copie după o icoană grecească)

În bisericile ortodoxe din România, Sfântul Vasile cel Mare este reprezentat în altar îmbrăcat în haine arhierești, având în mâini un sul deschis, aureola este galbenă cu motive florale (fig. 3), aşa cum este la mănăstirea Polovragi din județul Gorj. Această pictură este în stil brâncovenesc, Sfântul Vasile cel Mare este reprezentat cu barba căruntă împletită și părul ondulat, de asemenea cărunt. Îmbrăcământea Sfântului Vasile cel Mare este de arhiereu, cu culorile: roșu, albastru și verde, având o față expresivă, aspră, care emană mângâiere și dojană.



Fig. 3. Sfântul Vasile cel Mare (frescă de la Mănăstirea Polovragi)

Sfântul Grigorie Teologul este reprezentat alături de cei doi ierarhi, Vasile cel Mare și Ioan Gură de Aur, atât pe icoanele pe sticlă, cât și pe cele de lemn, cât și în frescă.

Așa cum se vede în figura 1, Sfântul Grigorie de Nazianz este pictat alături de Sfântul Vasile cel Mare și Sfântul Ioan Gură de Aur, fiind îmbrăcat în haine de arhiereu, având în mâna stângă o carte, iar cu dreapta binecuvântând. Pe cap are mitră în toate icoanele pe sticlă, deși mitra arhierească apare în cultul creștin mult după perioada existenței Părintilor capadocieni. Acest lucru nu se întâlnește la icoanele pe lemn și frescă, deoarece pictorii respectivi aveau cunoștințe teologice mai bogate decât de iconarii care pictau pe sticlă.

În icoanele pe lemn, Sfinții Trei Ierarhi sunt prezentați în ordinea următoare: primul este Sfântul Vasile cel Mare, Sfântul Ioan Gură de Aur și Sfântul Grigorie Teologul (de la stânga la dreapta). Sfântul Grigorie, la fel ca și ceilalți doi sfinti este îmbrăcat în haine arhierești, în mâna stângă are o cu ferecătură, iar cu dreapta binecuvântează. Barba este căruntă și dreaptă. Între cei trei sfinti diferă modelele de pe hainele arhierești. Partea de sus a fundalului este realizată cu foită de aur, iar partea de jos are culoarea verde.

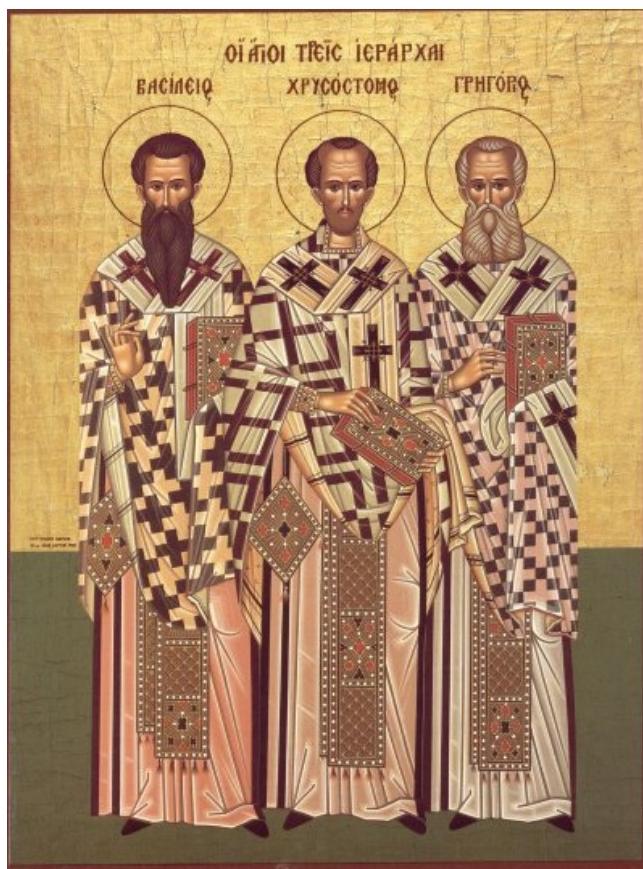


Fig. 4. Sfinții Trei Ierarhi (icoană pictată după școala grecească)

Sfântul Grigorie de Nyssa apare mai rar în pictura bisericescă, atât în icoană, cât și în frescă. Este desenat în picioare, îmbrăcat în haine arhierești (figura 5), în mâna stângă are o carte cu ferecătură, iar cu dreapta binecuvântează.

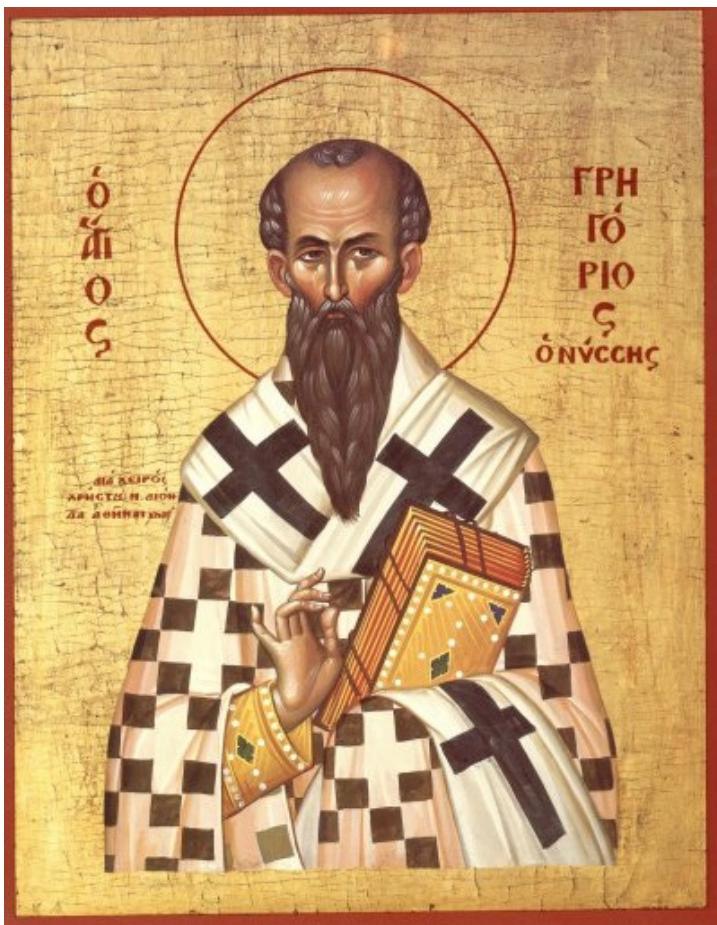


Fig. 5. Sfântul Grigorie de Nyssa (copie după școala grecească)

### Concluzii:

Icoanele ne îndreaptă gândurile la cele cerești. Sfântul Ioan de Damasc a scris: „*prin icoane vizibile suntem conduși la contemplare a ceea ce este divin și spiritual*”.

Prin păstrarea memoriei celor pictați în icoane, suntem inspirați să-i imităm. Astfel, Sfântul Grigorie de Nyssa (330–395) povestea cum nu putea trece pe lângă o icoană cu Avraam care-l jertfea pe Isaac „fără să verse lacrimi”. Într-un comentariu la aceste cuvinte, la al Șaptelea Sinod Ecumenic, s-a spus: „*Dacă unui asemenea Doctor imaginea i-a folosit și i-a produs lacrimi, cu atât mai mult ea va aduce căință și-i va face bine celui simplu și needucat*”.

Icoana vorbește privitorului și nu deranjează, în niciun fel, pe acela care nu vrea să o vadă. Ba dimpotrivă, celui care o privește îi vorbește cu multă discreție fără violență rumoară sau a imaginilor pregnant realiste.

Icoana îndreaptă privitorul la o viață de tăcere și liniște, spre isihia minții și o trăire neconvențională în care forța vitală este canalizată către rugăciune și contemplație.

# Desăvârșirea creștină după Sfântul Grigorie de Nyssa

Ioan-Vasile LEB

Facultatea de Teologie Ortodoxă Cluj-Napoca  
lebioan@yahoo.com

Orientându-se mai degrabă după semne exterioare, unii dintre contemporanii noștri se întrebă dacă Biserica mai are încă un rol cultural într-o lume care se află pe drumul unei desacralizări incontrolabile. Relația dintre Biserică și cultură tinde să fie, de multe ori, construită pe modelul unei respingeri reciproce, în sensul că Biserica timpului nostru ar fi pierdut dintr-o dată mersul culturii, care a luat un nou curs în istorie și care, prin Părintii Bisericii ne-a transmis ce a fost mai demn de patrimoniul cultural clasic greco-latini. Însă, din contră, scopul Bisericii a fost întotdeauna să construiască și să cultive într-o manieră caracteristică ei. Biserica se străduiește să realizeze Împărăția lui Dumnezeu în sufletele credincioșilor după cuvintele Mântuitorului nostru: «Într-adevăr, împărăția lui Dumnezeu este printre voi» (Lc 17,21). Numai după aceasta, fiecare om poate practica, cu rezultate bune, darurile creațoare, cunoscând că tot ce edifică în afara este prețios și durabil numai în măsura în care edificiul său este o reflectare a Împărăției interioare, numai în măsura în care poruncile Evangheliei rămân intangibile.

Întreaga cultură creștină rămâne un martor de necontestat în ceea ce privește acest adevăr. Căci creștinismul, religie istorică și «eminamente culturală» a împroprietărit și a produs cultura, și încă cea mai elevată cultură. Biserica are nevoie de cultură pentru misiunea sa, însă și cultura are nevoie de creștinism pentru a se salva de un naufragiu sigur<sup>1</sup>. Este adevărat că Evanghelia nu este un program cultural, dar este ceva mai important și necesar pentru cultura omenirii: este spiritul însuși al culturii, sufletul unei culturi cu adevărat superioară, armonioasă, binefăcătoare, sufletul unui program de cultură, căci sufletul culturii este cultura sufletului<sup>2</sup>, după cum a spus Bossuet.

Depozitarii și transmitătorii prin excelență ai moștenirii culturale clasice, sunt Părintii Bisericii. Este motivul pentru care voi încerca să exemplific afirmațiile mele făcând apel la o personalitate marcantă a Bisericii: Sfântul Grigorie de Nyssa.

**Sf. Grigorie de Nyssa** (c. 335–394) este unul dintre cei mai iubiți Părinți ai Bisericii atât în Orient cât și în Occidentul creștin. Prin ideea de epectază, Sfântul Grigorie a fost primul teolog care a pus bazele unei înțelegeri dinamice și optimiste a vieții umane. Fără îndoială, teologii occidențiali pot obiecta că episcopul de Nyssa vorbește prea puțin despre păcat și despre răscumpărare prin crucea lui Hristos. Dar cele două probleme teologice sunt

<sup>1</sup> Teocrist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, *Prefață la Teodor M. Popescu, Biserica și cultura*, Ed. IBMBOR, București, 1996, p. 3–4.

<sup>2</sup> Teodor M. Popescu, *op. cit.*, p. 238.

implicite în gândirea Sfântului Grigorie și este bine că teologii de astăzi încearcă să clarifice ceea ce este implicit în teologia autorului nostru<sup>3</sup>.

Sfântul Grigorie, caracterizat de Georges Pisides prin epitetul *mystikos* (μυστικός)<sup>4</sup>, s-a născut într-un mediu penetrat de creștinism: bunica sa Macrina cea Bătrână, mama sa Emilia, Macrina cea Tânără, sora mai mare, doi dintre frații lui, Vasile și Petru de Sevastia sunt sfinți; el însuși, după o tinerețe pioasă, a trecut printr-o criză gravă, în timpul căreia a abandonat cariera ecclaziastică în care trecuse de primele trepte – era cîteț – s-a căsătorit și s-a dedicat retoricii. Dar sub influența lui Grigorie de Nazianz, prietenul lui Vasile, precum și a fratelui său mai mare, Grigorie a renunțat la lume. El ducea de ceva vreme, poate, o viață monahală. În anul 372 a devenit episcop de Nyssa și a jucat un rol important din anul 381 până în anul 385.

Dar gândirea sa mergea spre viața contemplativă – și scrierile sale atestă că s-a ridicat foarte sus. Putem urmări de altfel această tendință începând cu scrierile sale timpurii. *De Virginitate*, spre exemplu, care este scrisă înainte de anul 379 și mergând până la *Viața lui Moise* și la *Comentariu la Cântarea Cântărilor*. Vedem cum dragostea de Dumnezeu crește puțin câte puțin în sufletul său smulgându-i spre sfârșitul vieții strigăte asemănătoare celor ale Sfintei Tereza, după cum se exprimă Jean Danielou<sup>5</sup>. Sfântul Grigore a fost cel mai mare mistic dintre Părinții greci. Și dacă Pseudo-Dionisie a avut o influență mai mare este pentru că opera sa a fost mai accesibilă<sup>6</sup>. Dar după cum am observat deja, avem în Grigorie de Nyssa ecoul unei experiențe autentice<sup>7</sup>.

Și, ceea ce este și mai interesant în cazul Sfântului Grigorie, este faptul că acest mistic este dublat și de un gânditor – și unul dintre cei eminenți ai antichității creștine. Căci episcopul de Nyssa a găsit în cultura filosofică, mai întâi cadrele gândirii care l-au ajutat să-și exprime propria experiență mistică. Pe de altă parte, cultura sa teologică i-a permis să apropie mistica sa unei concepții dogmatice, cea a Logosului îndumnezeitor de suflet prin viața sacramentală, doctrină care va rămâne specifică Orientului grec și pe care o găsim și la Cabasilla<sup>8</sup>. Opera Sfântului Grigorie – după același J. Danielou – prezintă și avantajul de a fi la o răscrucere a gândirii și de a ne da o imagine asupra istoriei formării teologiei misticice. Într-adevăr, pe de o parte, Grigorie a fost primul moștenitor al unei tradiții care, prin Clement și Origen, a început să dezvolte o teologie mistică și în același timp și o teologie dogmatică: *apatheia* (ἀπαθεία), *theoria* (θεωρία), *extasis* (εξτασις) se găsesc la acești autori. Pentru Origen, spre exemplu, filosofia cuprinde trei etape: *ethiki* (εθικη), *physiki* (φυσικη) și *théoriki* (θεωρικη). Primul termen este *apatheia* (ἀπαθεία), puritatea perfectă și caritatea în respectarea poruncilor, al doilea, *theoria*, este utilizarea adecvată a tuturor lucrurilor cu scopul cunoașterii religioase a lumii și convingerea că toate cele vizibile sunt în van; al treilea, *ekstasis*, are ca obiect contemplarea divinului<sup>9</sup>. Grigorie a putut păstra, în lumina diversității pe care aceste idei le prezintă, bogăția lor și în același timp să le pună la punct.

<sup>3</sup> Nicolae Fer, *Cunoașterea lui Dumnezeu și ideea de epectază la Sfântul Grigorie de Nisa*, în *Ortodoxia*, XXIII (1971), nr. 1, p. 82; Ion Bria, *Dicționar de teologie ortodoxă*, Ed. IBMBOR, București, 1981, p. 144–145.

<sup>4</sup> P.G., XCII, 1694 A.

<sup>5</sup> Jean Daniélou, *Platonisme et théologie mystique. Doctrine spirituelle de Saint Grégoire de Nysse*. Nouvelle édition revue et augmentée, dans *Théologie. Études publiées sous la direction de la Faculté de Théologie S.J. De Lyon – Fourvière 2*, Aubier, Éditions Montaigne, 1944, p. 6.

<sup>6</sup> *Ibidem*.

<sup>7</sup> H. Ch. Puech, *La ténèbre mystique chez le Pseudo-Denys*, dans *Et. Carm.*, oct. 1938, p. 53.

<sup>8</sup> Cu privire la viața și opera lui Grigorie, a se vedea J. Daniélou, *Gregorio Nisseno, Encycl. Cat.*, 1096–1111, Vatican, 1950.

<sup>9</sup> J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique....*, p. 18.

În acest sens el este fondatorul teologiei mistice care a influențat în Occident un Scot Euri-gena și, în special, Sfântul Bernard de Clairvaux, la care găsim același gust pentru lucrurile divine și aceeași degajare de viață acestei lumi, deși cele două culturi au arătat multe diferențe<sup>10</sup>.

## 1. Grigorie și cultura profană

În ceea ce privește atitudinea Sfântului Grigorie de Nyssa față de cultura seculară, putem spune cum spunea și J. Danielou, că este o atitudine complexă. Pentru că, pe de o parte o recomandă, iar pe de altă parte, este sensibil la pericolele pe care aceasta le prezintă<sup>11</sup>. În acest sens avem multe mărturii în *Viața lui Moise*, în care este recomandată folosirea culturii: „faptul de a scrie, cere celor ce caută libertatea, virtutea de a valorifica bogățiile culturii profane (έxothén paideia – εξωτεν παιδεία) ... adică filosofia morală, filosofia naturii, geometria, astronomia, dialectica, precum și toate celealte științe cultivate de către păgâni”<sup>12</sup>. Sfântul Grigorie își sprijină această doctrină pe tradiția alexandrină care găsește la Platon, Artapan, la elenistul Ștefan din Faptele Apostolilor – dar nu și în *Ieșire* – după care Moise a fost crescut „în toată înțelepciunea egipteană”.

Dar, Grigore este sensibil și la posibilele pericole ale culturii păgâne. Căci, lăudând filosofia profană, nu o face fără rezerve. Despre fiica lui Faraon, stearpă – trăsătură absentă în *Ieșire* și comună la Grigorie și la Filon<sup>13</sup> – și care înfiază pe copilul Moise, fără a-l separa complet de mama sa adevărată, a remarcat că filosofia este stearpă prin ea însăși și că, dacă o studiem în timpul formării noastre, nu trebuie „să fim întârcați de alăptarea Bisericii”<sup>14</sup>. Și, mai departe, cu privire la circumciziunea fiului lui Moise și al străinei, el remarcă faptul că „dacă nu respingi alianța cu cultura profană în vederea generării virtuții”, trebuie măcar ca „fructul să nu păstreze nimic din pata străină”<sup>15</sup>. De asemenea, oferă câteva exemple interesante cu privire la această distincție, care trebuie să fie operată în filozofia păgână: „Filosofia pagână vorbește despre nemurirea sufletului ... dar și despre metempsihoză ..., ea mărturisește existența lui Dumnezeu, dar se referă la o existență materială. Aceasta recunoaște că El este creatorul, dar adaugă faptul că el are nevoie de materie pentru a face lumea; îi atribuie bunătate și putere, dar multe lucruri se datorează constrângerii Fatalității...; astfel ea corupe doctrine frumoase prin completări fără motiv.”<sup>16</sup>.

Dar, în ciuda acestor rezerve, Grigorie s-a alimentat el însuși din cultura seculară. Aceasta este prezentă mai întâi în *Viața lui Moise* prin influențe de tip literar, Grigorie fiind un scriitor din epoca celei de-a doua Sopfisticii<sup>17</sup>. El este discipolul reputațiilor oratori ai secolului al IV-lea, Himeriu și Libaniu. Prin urmare, vom găsi în cartea sa toate procedeiele literare ale acestei școli. Compoziția destul de derulantă este în conformitate cu canoanele școlii: în jurul temei fundamentală, cea a „cursului sufletului”, se grupează evoluții auto-

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 6–7.

<sup>11</sup> J. Daniélou, în Grégoire de Nysse, *La vie de Moïse ou Traité de la perfection en matière de vertu*. Introduction, Texte critique et traduction de Jean Daniélou, S.J., *Sources Chrétienennes*, No 1-er, Les éditions du Cerf, Paris, 1968, p. 31. (mai departe: *Vie de Moïse*, p.).

<sup>12</sup> *Vie de Moïse*, II, 115.

<sup>13</sup> Philon, *Mos.* 1, 13.

<sup>14</sup> *Vie de Moïse*, II, 12.

<sup>15</sup> *Ibidem*, II, 37.

<sup>16</sup> *Ibidem*, II, 40–41.

<sup>17</sup> Méridier, *L'influence de la seconde sophistique sur l'œuvre de Grégoire de Nysse*, Paris, 1906, apud J. Daniélou, *Platonisme...*, p. 33.

nome, fragmente dialectice, digresiuni și mai ales aceste „ecphrasis”, aceste descrieri, scumpe sofisitorilor, despre care *Viața lui Moise* ne oferă multe exemple caracteristice<sup>18</sup>.

Așa cum a precizat Jean Daniélou, stilul lui Grigorie este „o amestecătură de figuri; există aceste asonanțe, aceste aliterații pe care traducerea nu le poate reda și care fac stilul său unul dintre cele mai meledioase care există; există aceste figuri de stil, paradoxuri, oximoroni, pe care le găsim în opera sa ca exemple tipice: mândria este „o ascensiune în jos”<sup>19</sup>; progresul spiritual este „o mișcare imobilă”<sup>20</sup>; viața mistică este „un întuneric luminos”<sup>21</sup>; figuri de stil bogate în semnificații de altfel, și pe care misticii le-au trecut cu vederea când au exprimat caracterul pozitiv al negării resurselor umane. Filon a fost primul care a dat un exemplu celebru în „beția sobră”<sup>22</sup>.

Cu privire la *ideile filosofice*, scriitorul nostru a fost influențat în mod evident de Platon, mai ales în *Viața lui Moise*. Cunoaștem din alte pasaje ale operei sale că Grigorie cunoștea aceste idei. De la Platon a luat mișcarea, sentimentul irealității lumii materiale și dorința de a se întoarce. Astfel, un suflu platonician reiese din acest pasaj, sau se simte un ecou al mitului lui Phaedra asupra sufletelor înaripate care se îndreptau spre ceruri<sup>23</sup>: „Sufletul eliberat de legăturile sale pământești, se înalță ușor și repede spre înălțimi, lăsând lucrurile jos și zburând spre ceruri. Dacă nimic de jos nu intrerupe zborul – precum natura Binelui are proprietatea de a atrage la sine pe cei care-și ridică ochii spre ea – sufletul se ridică mereu, mai mult, atras de dorința pentru lucrurile cerești spre care se înalță”. Această imagine a sufletului, „ușor și fără greutate”, după cum spune el în altă parte, care tinde prin propria sa natură spre Binele care-l atrage, circulă în întreaga operă a lui Platon și a lui Plotin. Cu toate acestea, tema biblică a lui Dumnezeu infinit apare în pasajul citat mai sus, cu sensul de „călătorie a sufletului” fără sfârșit, pentru că niciodată nu poate epuiza subiectul<sup>24</sup>.

O altă temă platoniană este și cea a identității ființei și a lumii inteligibile, și de reîntoarcere într-o ființă prin abandonarea aparențelor sensibile: „Nu este posibil să urci cu picioarele încălțate spre acest vârf unde apare lumina adevărului. Într-adevăr, cunoașterea a ceea ce este, devine purificare a cugetului, care duce spre ceea ce nu este ... Numai după un interval lung de timp petrecut în singurătate și meditație înțelegi ceea ce este într-adevăr ființa care-și are existența prin propria sa natură și ceea ce este non-ființa care are aparența de a exista, dar nu are de la sine nicio realitate”<sup>25</sup>. Dar această temă este transpusă la Grigorie într-o lume creștină în care Ființa reală în mod suveran și exclusiv este Dumnezeu transcendent nu numai pentru simțuri, ci și pentru intelect. „Moise – a spus Gregorie – învățat prin teofanie ... înțelege că nici unul din lucrurile care cad sub simțuri sau care sunt contemplate prin intelect nu subzistă în mod real, ci doar ființa transcendentă și creatorul universului a tot ceea ce este suspendat”. Pentru a descrie această Ființă, Grigorie folosește un limbaj specific platonian: „Ființa imuabilă, care nu este subiect nici al creșterii, nici al micșorării, care este refractar la orice schimbare, care este perfect suficient pentru el însuși, singurul care este de dorit și la care toți ceilalți participă și care nu suferă de reducere prin participarea altor doi care participă la El, este într-adevăr El. Cel ce este în realitate”<sup>26</sup>. Mai

<sup>18</sup> *Vie de Moïse*, I, 1.

<sup>19</sup> *Ibidem*, II, 280.

<sup>20</sup> *Ibidem*, II, 243.

<sup>21</sup> *Ibidem*, II, 163.

<sup>22</sup> J. Daniélou, *Platonisme...*, p. 34.

<sup>23</sup> *Ibidem; Vie de Moïse*, II, 224–225; Platon, *Phedre*, 246 D.

<sup>24</sup> J. Daniélou, *Platonisme...*, p. 34.

<sup>25</sup> J. Daniélou, *Platonisme...*, p. 34.

<sup>26</sup> *Vie de Moïse*, II, 22–25.

multe expresii sunt preluate de la Platon, care, în Banchetul, a definit Frumosul suprem „străin creșterii și micșorării...; toate celealte participă la el în aşa fel încât nu rezultă că în realitate există vreo creștere sau vreo scădere”<sup>27</sup>.

Putem găsi, de asemenea, în opera Sfântului Grigorie și alte teme platoniciene, cum ar fi: identificarea ființei și a binelui și caracterul negativ al răului<sup>28</sup>, compararea răului cu refuzul de a vedea lumina<sup>29</sup>. Imaginea mlaștinii pentru a exprima murdăria sau sufletul căzut, care s-a întors de la Dumnezeu<sup>30</sup> sau cuiul pentru a ilustra legarea de păcat care împiedică sufletul să se ridice la Dumnezeu<sup>31</sup>.

Ne oprim aici cu problema culturii profane la Sfântul Grigorie de Nyssa, încheind cu László Endre von Ivanka, cel care consideră că „sistemul lui Grigorie este formă specială de platonism, independentă de neoplatonism și de augustinism și care unește elemente platoniciene cu elemente aristotelice și elemente stoice”<sup>32</sup>. Acest lucru i-a permis să trateze cu originalitate incontestabilă multe probleme teologice. Cea desăvârșirii creștine, îi aparține prin excelență.

## 2. Desăvârșirea în concepția Sfântului Grigorie de Nyssa.

Este un lucru cunoscut că problema esenței virtuții este clasică în antichitate<sup>33</sup>. Lumea antică a cunoscut diferite tipuri de oameni care pretindea fiecare că ating perfecțiunea. Răspunzând unui Tânăr care l-a întrebat despre acest subiect, Grigorie reia și el problema într-un mod original. Această temă a perfecțiunii în materie de virtute face obiectul a două cărți ale lui Grigorie.

Prima este un tratat intitulat: *Despre desăvârșire și ceea ce ar trebui să fie creștinul*, operă care a fost dedicată călugărului Olympios. Trebuie observată de la bun început afirmația că Grigore nu crede că-și poate da propria lui viață ca exemplu. Este viața lui Hristos pe care trebuie să o imităm, în măsura în care aceasta poate fi imitată; căci în unele elemente ale sale, aceasta trebuie doar adorată. Grigorie trece apoi în revistă calificativele folosite de Sfântul Pavel pentru a-L defini pe Iisus, și le comentează în mod elevat în spirit neoplatonic. Putem nota, de asemenea, și o dezvoltare cu privire la suferința lui Hristos înainte și în timpul patimilor, al cărei echivalent se găsește în unele dintre lucrările sale, dar o astfel de dezvoltare este, de fapt, destul de rară în literatura antică creștină<sup>34</sup>.

Dar capodopera pe această temă este *Viața lui Moise*, care poartă subtitlul *Despre desăvârșirea prin virtute*. Opera pe care am citat-o deja, a fost compusă în vremea bătrâneții lui Grigorie, care, în prefată, vorbește despre părul său alb<sup>35</sup> și se adresează unui Tânăr pe nume Cezar, care i-a solicitat un tablou al vieții desăvârșite. Grigorie începe prin a răspunde într-un mod destul de paradoxal, spunând că nu există nicio desăvârșire în materie de virtute<sup>36</sup>. Și asta – spune el – pentru că perfecțiunea, conform gândirii grecești, constă în ceva ce este finalizat. Însă virtutea este, în esență, un pas înainte. Trebuie aşadar să schimbăm

<sup>27</sup> Platon, *Banquet*, 211 A.

<sup>28</sup> *Vie de Moïse*, II, 75.

<sup>29</sup> *Ibidem*, II, 76.

<sup>30</sup> *Ibidem*, II, 70; Platon, *Phédon*, 69 C.

<sup>31</sup> *Vie de Moïse*, II, 257; Platon, *Phédon*, 83 D.

<sup>32</sup> Endre von Ivanka, *Vom Platonismus zur Theorie der Mystik*, dans *Scholasistik*, 1936, p. 163 s.

<sup>33</sup> Plotin, *Enn.*, III, 6, 2.

<sup>34</sup> Aimé Puech, *Histoire de la littérature grecque chrétienne. Depuis les origines jusqu'à la fin du IV-e siècle*, Tome. III, Paris, Société d'édition Les Belles Lettres, 1930, p. 429.

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 406.

<sup>36</sup> *Vie de Moïse*, I, 5–6.

ideea noastră cu privire la desăvârșire. Și dacă dorim să păstrăm această denumire pentru idealul nostru, spunem că desăvârșirea este un progres continuu<sup>37</sup>. Această idee a lui Grigorie este cu adevărat nouă, dacă ne amintim că pentru antici finalizarea era caracterul oricărei perfecțiuni. Această idee este întruchipată prin Moise, a căruia viață a fost un drum spre pământul făgăduinței. Cartea este dominată de imaginea alergătorului, care, uitând de cine este în spatele lui, este încordat aplecat înainte. Aceasta este imaginea pe care ne-o prezintă Sfântul Pavel în *Epistola către Filipeni* (3,12). Am putea da acestei atitudini speciale numele de *epectază*<sup>38</sup>, nume care corespunde cuvântului grecesc (épectasis – επεκτασίς), pe care îl folosește Sfântul Pavel. Această viziune a omului lansat spre necunoscut, care se depășește fără încetare, atât de aproape de anumite concepții moderne, este o creație originală. Grigorie a găsit elemente la Filon și la Origen. Cei doi au descris foarte bine viața spirituală ca o succesiune de etape, dar ei nu au făcut în mod formal din virtute însăși mișcarea care traversează etapele succesive. Așadar, ne putem întreba: Pe ce își fundamentează Sfântul Grigorie doctrina sa? Și cum ne descrie el acest progres? Scopul vieții spirituale este acela de a da sufletului adevărată sa natură<sup>39</sup>. Aceasta este o idee comună întregii gândiri antice. Această restaurare se face printr-o întoarcere a sufletului la sine și prin purificarea a ceea ce ea are în ea străin<sup>40</sup>. Este încă o idee pe care Grigorie o împărtășește contemporanilor săi. Această adevărată natură a sufletului, este aceea de a fi chipul lui Dumnezeu. Această imagine trebuie să fie purificată de orice element străin, element care șterge chipul lui Dumnezeu în om precum rugina șterge efigia<sup>41</sup>. Toate acestea sunt comune lui Plotin, Sfântului Grigorie, fericitului Augustin. Dar – observă Daniélou – aici se pune problema privitoare la elementele care diferențiază creștinismul de platonism: dacă pentru a găsi pe Dumnezeu este îndeajuns să-ți purifici sufletul de elementele străine pe care acesta le are în el, aceasta nu pare să implice faptul ca sufletul să fie de esență divină. Era vorba aici de ideea platoniciană a unei divinități imanente pe care sufletul o găsește printr-o întoarcere în sine. Dar această idee părea dificil de conciliat cu concepția creștină a gratuității comuniunii pe care Dumnezeu ne-o face cu Sine însuși.

Problema va fi rezolvată – după părerea lui Ivanka – dacă asemănarea lui Dumnezeu era pentru suflet nu o realitate imanentă pe care o descoperă în el prin convertire, ci rezultatul acestei convertiri, adică dacă aceasta constă în mișcarea prin care sufletul se întoarce de la ceea ce este exterior pentru a se întoarce spre Dumnezeu ca Dumnezeu să i se comunice<sup>42</sup>. În felul acesta noi n-am mai fi în mistică unei imanențe pure. Asemănarea lui Dumnezeu ar fi pentru suflet neîncetata transformare în El. Și tocmai această mistică este aceea căreia Grigorie îi conferă un fundament teologic și metafizic: o imagine trebuie să semene cu modelul său și să difere în același timp, duhul creat se asemănă lui Dumnezeu în ceea ce este „infinit”, și diferă prin faptul că este un infinit în mișcare<sup>43</sup>. Esența sufletului este în felul acesta și ea o „participare” mereu crescândă, dar niciodată finalizată, spre Dumnezeu. Acest progres, libertatea poate să-l refuze, și imediat răul este pentru suflet refuzul naturii sale; el poate să consimtă la acest progres, și atunci tocmai virtutea este aceea prin care omul își realizează esența lui cea adevărată<sup>44</sup>.

<sup>37</sup> *Ibidem*, I, 10.

<sup>38</sup> Grigorie o folosește în *Comentarii la Cântarea Cântărilor*, 888 A.

<sup>39</sup> Plotin, *Enn.*, VI, 9, 7.

<sup>40</sup> *Ibidem*, I, 6, 9.

<sup>41</sup> *Ibidem*, IV, 7, 10.

<sup>42</sup> Endre von Ivanka, *Die unmittelbare Gotteserkenntnis bei Augustin*, dans *Scholastik*, 1938, p. 522 s, apud J. Daniélou, *Platonisme...*, p. 27.

<sup>43</sup> P.G., 46, 182 C; P.G., 44, 885 D – 888 A.

<sup>44</sup> *Vie de Moïse*, I, 7; P.G., 44, 873 D – 876 A.

Această opțiune necesară este punctul de plecare al cărții. Este ceea ce pentru Grigorie, aşa cum amintește la începutul „theoriei”, ființa creată este în esență mișcare. „Nu există întotdeauna ființe asemănătoare lor însele în lumea în devenire”<sup>45</sup>. Aici avem de fapt ceea ce face diferența între Dumnezeu și creația. Omul nu se poate sustrage acestei legi. El nu se poate sustrage schimbării. A nu face binele, înseamnă a face răul. „A te opri din alergarea pe calea virtuții, înseamnă a alerga pe cea a viciului”<sup>46</sup> – a spus Grigorie. Și în continuare, „Triumful credinței este înfrângerea răutății”<sup>47</sup>. Nu există nici un intermedier<sup>48</sup>. În realitate, la punctul de pornire, omul este mai puțin o natură și mai mult o „capacitate”, o „oglinză”<sup>49</sup>. Întâlnim aici influența lui Origen asupra lui Grigorie prin rolul dat de acesta libertății.

O altă problemă care se pune este următoarea: Care sunt cele două realități, între care se situează libertatea? Sunt răul și Dumnezeu. Acestea amândouă sunt propuse omului. Una este lumea iluzorie a patimilor și a păcatului, cealaltă este realitatea Celui care este prin esență. După cum se întoarce spre una sau alta, se definește omul. De aici simbolul este în opozиie cu egiptenii și cu evreii în timpul plăgilor din Egipt. Soarele strălucește la fel pentru toți, dar numai evreii care se întorc spre el se bucură de el, în timp ce egiptenii sunt cufundați în întuneric<sup>50</sup>. Acestor două orientări le corespund în suflet două mișcări, două direcții diferite de a merge. Mișcarea care duce spre rău este dorința, *epithymia*. Este mișcarea fără sfârșit și fără progres a celui care este înlăuntru de aparență. Grigorie o compară cu evreii forțați de către tiranul egiptean să umple și să golească neîncetat formele de cărmizi<sup>51</sup>. Această mișcare este de fapt o stagnare: cel care este cuprins de aceasta este asemenea unui om care merge pe o dună de nisip și care se prăbușește continuu și astfel nu poate înainta<sup>52</sup>.

Dar care mișcare va corespunde orientării către Dumnezeu? Aici este punctul central al întrebării pentru că este vorba despre imitarea lui Dumnezeu. Dar Dumnezeu este, prin esență, imuabil. Mai mult decât atât, sufletul este, în esență, mișcare. Este vorba, prin urmare, de a găsi o mișcare care imită imuabilitatea divină. Această sinteză, Grigorie o găsește tocmai în ideea de progres care este punctul central al operei sale. Progresul este mișcare, este mai mult mișcare decât dorința, care este pură agitație. Și, de asemenea, prezintă o stabilitate, o continuitate, care este imitarea lui Dumnezeu. „Iată – spune Grigorie – lucrul cel mai uimitor: imobilitatea și mișcarea sunt același lucru; de obicei cel care înaintează nu este oprit și cel care este oprit nu înaintează; aici avansează din faptul însuși că este oprit”<sup>53</sup>. Figura mișcării este un om care merge pe un drum: soliditatea drumului asigură înaintarea sa.

Dar aceste două mișcări nu se află pe același plan, aşa cum vom vedea: mișcarea spre materie este o degradare a sufletului. Este mai puțin o activitate decât lipsa activității. Este mai puțin dorită decât este, după cum a spus de multe ori Grigorie, lipsa de voință, *aboulia* (ἀβούλια). Exercitarea libertății are loc numai în sensul progresului. Sufletul nu este cu adevărat el decât în măsura în care avansează. A înainta spre Dumnezeu, înseamnă a găsi

<sup>45</sup> *Vie de Moïse*, II, 3.

<sup>46</sup> *Ibidem*, I, 5.

<sup>47</sup> *Ibidem*, II, 15; II, 22.

<sup>48</sup> Același principiu la Origen. A se vedea Völker, *Das Vollkommenheitsideal des Origenes*, Tübingen, 1931, p. 37.

<sup>49</sup> Grigorie folosește în mod frecvent imaginea de receptacul *doheion* (δοχεῖον) sau oglindă *katoptron* (κατόπτρον). Cf. *Ibidem.*, II, 47.

<sup>50</sup> *Ibidem*, II, 65.

<sup>51</sup> *Ibidem*, II, 60.

<sup>52</sup> *Ibidem*, II, 244.

<sup>53</sup> *Ibidem*, II, 243.

imagină pierdută a lui Dumnezeu<sup>54</sup>. Materia al cărei duh creat imită infinitatea divină, fără a fi confundată cu Dumnezeu, înseamnă a progresă neîncetat spre El.

Această concluzie este coroborată cu afirmația pe care o face Grigorie cu privire la activitatea spirituală. El observă cu finețe că caracterul acesteia este acela de a se realiza prin lucrare, spre deosebire de materie care tinde în schimb spre imobilitate: „Numai activitatea spirituală singură – a spus Grigorie – are această proprietate de a-și hrăni puterea depășind-o și mărindu-i vigoarea prin exercitare-lucrare”<sup>55</sup>. Aceea are drept scop, liniștind falsa agitație a dorinței, de a elibera activitatea pură a iubirii și de a permite sufletului să fie purtat în profunzimile lui Dumnezeu, ca o piatră pe care nimic nu o va opri să se rostogolească pe o pantă<sup>56</sup>.

Acest progres al sufletului în „participarea la bine” nu poate avea un termen. Acest termen ar însemna identitatea sufletului cu Dumnezeu. Desăvârșirea va consta astfel pentru suflet într-o participare tot mai mare la Dumnezeu, dar întotdeauna susceptibilă de creștere. Cursa nu se va termina niciodată. „Dacă frumosul în sine – a spus Grigorie – este infinit, în mod necesar dorința celui care aspiră să aibă parte de el va coexista la infinit și nu va cunoaște odihnă”<sup>57</sup>. Aceasta nu înseamnă însă că dorința sufletului nu este împlinită: căci ea este obiecția care ar putea fi adusă lui Grigorie – zice Daniélou<sup>58</sup>. De fapt, dorința sufletului este întotdeauna împlinită, deoarece nu cunoaște o comunicare mai înaltă pe care Dumnezeu ar putea să o facă. Dar Dumnezeu, pe măsură ce se comunică, mărește capacitatea sa de a o face capabilă de frumuseți și mai mari<sup>59</sup>. Dorința sufletului este aşadar această deschidere, care nu presupune perceperea nici unei lipse, la o condiție ulterioară sau la o capacitate nouă care să corespundă noilor frumuseți<sup>60</sup>. Acest lucru l-a spus Wordsworth undeva când a vorbit despre progresul spiritual: „O forță vine acolo unde se ignoră faptul că există o slăbiune”<sup>61</sup>.

Vom vedea ce fel de spiritualitate se va desprinde din această doctrină. Conversia nu va fi doar principiul, ci și o atitudine permanentă, o depășire constantă de sine, prin intermediul unor abandonări-despuieri succesive care vor fi deschideri spre haruri noi. Aceste abandonări vor părea la prima vedere dureroase pentru suflet, care va crede mereu că a ajuns la capăt până în momentul în care înțelege că această desproprietate îl va deschide spre Dumnezeu, el se va abandonă Lui și găsind ființa dincolo de orice avere, ea va poseda în sfârșit renunțarea la orice posesie, fiind în extazul iubirii pure<sup>62</sup>.

Dar pentru a ajunge la această dragoste, creștinul trebuie să-l însoțească pe Moise, trăind trei mari etape ale vieții sale, care reprezintă prototipul acestei ascensiuni spre Dumnezeu: *iluminarea*, care corespunde scenei Rugului Aprins și marchează intrarea în viața spirituală prin cunoașterea și aprecierea darurilor spirituale, dar calea pe care o introduce este cea numită *viață curată*. *Norul* corespunde traversării pustiei; el descrie îndepărțarea de lucrurile omenești și apropierea de lucrurile lui Dumnezeu: corespunde în special *vieții intelectuale*; ea culminează în *contemplație – theoria* (θεωρία), ca prima cale spre *apatheia* (ἀπάθεια). În cele din urmă viața mistică, înflorirea a vieții întru credință începe cu *theoria*

<sup>54</sup> P.G., 44, 184 B.

<sup>55</sup> *Vie de Moïse*, II, 226.

<sup>56</sup> *Ibidem*, II, 224.

<sup>57</sup> *Ibidem*, I, 7; II, 232–234; P.G., 44, 1037 C.

<sup>58</sup> J. Daniélou, *Platonisme...*, p. 30.

<sup>59</sup> P.G., 46, 105 B – C; 44, 1084 D.

<sup>60</sup> P.G., 46, 96 A.

<sup>61</sup> Apud. J. Daniélou, *Platonisme*, p. 30.

<sup>62</sup> *Vie de Moïse*, II, 320.

(θεωρία), este exprimată prin *întuneric*, în care Moise va intra pe Sinai: este chiar viața mistică.

Dacă vom confrunta această dezvoltare cu cele trei căi ale lui Origen: *filosofia morală*, *contemplația fizică*, *teologia* vom observa că există o diferență considerabilă. Pentru Grigorie, *contemplația fizică* și *teologia* formează împreună a doua cale, și a treia cale este o nouă ordine, pe care el o introduce, și pe care Origen nu o cunoștea. Este cea a cunoașterii în *întuneric*, care este rodul unirii cu Dumnezeu. Ori, această cunoaștere este chiar cunoașterea mistică, este „sentimentul prezenței”<sup>63</sup> lui Dumnezeu, spre care tinde fiecare suflet omenesc, conștient sau subconștient. Despre aceasta, însă, vom vorbi cu altă ocazie.

---

<sup>63</sup> J. Daniélou, *Platonisme*, p. 10.



# Întruparea lui Hristos și îndumnezeirea omului la Părinții capadocieni

Marius TELEA

Facultatea de Teologie Ortodoxă Alba Iulia  
mariustelea@yahoo.com

A afirma că Dumnezeu S-a făcut om, și că omenitatea Lui posedă caracteristicile proprii fizice omenești, înseamnă a spune că Întruparea este un eveniment cosmic. Omul a fost creat ca stăpân al cosmosului și a fost chemat de Creator să tragă întreaga creație spre Dumnezeu. Nereușita lui de a face aceasta a fost o catastrofă cosmică ce putea fi îndreptată doar de Creatorul însuși.<sup>1</sup>

Mai mult, faptul Întrupării presupune că acea legătură dintre Dumnezeu și om, exprimată în conceptul biblic de „chip” și „asemănare”, este indestructibilă. Restaurarea creației înfăptuită de Mântuitorul Hristos este „*o nouă creație*”, dar ea nu instaurează o nouă structură, în ceea ce-l privește pe om, ci îl reașează în slava sa dumnezească inițială între făpturi. Întruparea afirmă că omul este cu adevărul om atunci când el participă la viața lui Dumnezeu. De asemenea, ea afirmă că omul nu este autonom – atât în relația sa cu Dumnezeu, cât și în relația cu lumea – și că adevărata viață umană nu poate fi niciodată „*profană*”. În Iisus Hristos, Dumnezeu și omul sunt una. Prin urmare, Dumnezeu devine accesibil nu prin copleșirea sau eliminarea a ceea ce este omenesc, ci prin realizarea și manifestarea omenității în forma ei cea mai autentică și pură.<sup>2</sup>

Întruparea Cuvântului a adus și refacerea și înnoirea ontologică a întregii fizici și creații prezintă în om, în Adam, dar și în Iisus Hristos prin firea umană asumată, căci ceea ce se întâmplă în firea umană a lui Hristos se răsfrângă atât asupra tuturor înșilor umani, cât și asupra creației însăși. Prinumanitatea îndumnezeită a lui Hristos avem cel mai înalt grad de prezență a Cuvântului lui Dumnezeu în făpturi. Rațiunile divine ale lucrurilor își redescoperă sensurile lor adânci omului înnoit prin întruparea Rațiunii supreme, Logosul.<sup>3</sup>

Sfântul Vasile cel Mare arată că deși omul era decăzut din starea harică în care fusese creat, Dumnezeu n-a încetat nici o clipă să-l iubească, să-i poarte de grija<sup>4</sup> și să vrea să-l readucă la starea din care a căzut, realizând astfel planul făcut pentru el. Omul, deși nu era iremediabil pierdut,<sup>5</sup> în starea în care se afla era neputincios să împlinească singur chemarea lui Dumnezeu. Era nevoie de cineva, care nefiind supus păcatului, să se aducă jertfă în

<sup>1</sup> John Meyendorff, *Teologia bizantină. Tendențe istorice și teme doctrinare*, traducere din limba engleză de Pr. conf. dr. Alexandru I. Stan, Ed. IBMBOR, București, 1996, pp. 203–204.

<sup>2</sup> *Ibidem*.

<sup>3</sup> Pr. dr. Ioan Mircea, *Îndumnezeirea credinciosului. Mărturii biblice, patristice și cultice ortodoxe*, în „*Ortodoxia*”, anul XXXVIII, 1975, nr. 2 (aprilie-iunie), p. 323.

<sup>4</sup> Sfântul Vasile cel Mare, *Omulii la Psalmi*, P.G. 29, col. 489 C și 344 AB. Dumnezeu poartă de grija nu numai de om, ci și de toate creațurile Sale.

<sup>5</sup> Faptul că omul nu era iremediabil pierdut stau mărturie vietile Patriarhilor, harisma profeției, darea Legii, toate acestea presupunând posibilitatea colaborării cu harul. Idem, *Despre Sfântul Duh*, XVI, 39, P.G. 32, col. 140 B.

numele lui și pentru el,<sup>6</sup> iar acest cineva nu putea fi altul decât o Ființă divină făcută om dar și un om părtaş la firea divină, care să poată ridica pe omul căzut în noianul păcatelor, la dreapta Tatălui.<sup>7</sup>

În vederea înomenirii Sale și a însușirii cu succes a urmărilor jertfei Sale de către om, omenirea a fost supusă unei îndelungate pregătiri, pentru că nu puteau să se potrivească strălucirea dumnezeirii cu întunericul păcatului. Pornind de la Lege și simbolurile Vechiului Testament, omenirea a întreținut conturul evenimentelor viitoare și s-a pregătit pentru primirea tainei mântuirii în Hristos.<sup>8</sup> „*Când a venit plinarea vremii*”, Fiul lui Dumnezeu S-a arătat în trup, S-a născut din femeie, S-a născut sub lege, ca să răscumpere pe cei de sub lege, pentru ca noi să dobândim înfierea.<sup>9</sup>

După ce stabilește, cu argumente de ordin scripturistic și patristic, că în persoana Mântuitorului au coexistat strâns unite, firea umană și cea divină,<sup>10</sup> Sfântul Vasile cel Mare afirmă că actul întrupării și jertfei Fiului lui Dumnezeu are două urmări: în primul rând eliberarea omului de sub stăpânirea diavolului, a păcatului și a morții și readucerea lui în comuniune cu Dumnezeu, iar în al doilea rând restabilirea în starea cea dintâi a firii umane bolnave.<sup>11</sup>

Actul mântuirii nu se consumă doar pe cruce, ci se extinde în toată viața pământească a Fiului lui Dumnezeu.<sup>12</sup> Crucea este doar momentul culminant al „*jertfei Sale ispășitoare*”, al împăcării omului cu Dumnezeu.<sup>13</sup> Ea reprezintă simbolul și momentul supremei iubiri ce încununează întreaga iconomie divină, din momentul căderii omului până în acela al readucerii lui în starea cea dintâi. Acum omenirea dezbracă chipul omului de lut și îmbracă chipul omului ceresc, iar firea umană este ridicată din abisul pierzaniei la dreapta dumnezeirii.<sup>14</sup> Omul este reașezat în starea primordială și i se redă posibilitatea împlinirii menirii sale. Acum puterea morții a fost nimicită și triumful vieții s-a arătat.<sup>15</sup>

<sup>6</sup> Idem, *Omilia la Psalmi*, P.G. 29, col. 437 B-441 C.

<sup>7</sup> Idem, *Omilia la Nașterea lui Hristos*, II, P.G. 31, col. 1461 AB; Idem, *Omilia la Psalmi*, P.G. 29, col. 440 B.

<sup>8</sup> Idem, *Despre Sfântul Duh*, XI, P.G. 32, col. 125 C-128 A.

<sup>9</sup> Cf. Gal. 4, 4; Sfântul Vasile cel Mare, *Epistola 261, către locuitorii din Sozopole*, I, P.G. 32, col. 968 C-969 A; Idem, *Definiții pe larg, întrebările 2 și 3*, P.G. 31, col. 913 C.

<sup>10</sup> Dacă firea umană a Domnului nu era cu adevărat aluatul lui Adam, ci trupul Său ar fi fost un corp ceresc, omul n-ar fi avut nici un folos din lucrarea sa mântuitoare. Idem, *Epistola 261, către locuitorii din Sozopole*, II, P.G. 32, col. 969 B; *Despre Sfântul Duh*, V, 12, P.G. 32, col. 85 C. Această păرere o rezumă astfel Sfântul Grigorie de Nazianz în *Epistola 101*, P.G. 37, col. 181 C-184 A. Sfântul Vasile cel Mare combată pe arieni care negau divinitatea Logosului în *Omilia la Nașterea Domnului*, II, P.G. 31, col. 1461 AB, pe docheți care puneau la îndoială realitatea întrupării în *Contra lui Eunomie*, II, 15, P.G. 29, col. 601 A și *Epistola 261, către locuitorii din Sozopole*, III, P.G. 32, col. 972 AB, cât și pe apolinariști care stirbeau cu învățăturile lor integritatea firii umane a Mântuitorului, în *Epistola 263, către cei din Apus*, IV și *Epistola 265, către Evloghios, Alexandru și Adelfocration, episcopi egipteni surgiuniți*, II, P.G. 32, col. 980 BCD; 985 B – 988 C.

<sup>11</sup> Idem, *Omilia la Psalmi*, P.G. 29, col. 232 B; *Despre Sfântul Duh*, XV, 35, P.G. 32, col. 128 C.

<sup>12</sup> Idem, *Epistola 203, către episcopii de pe țărmul mării*, I, P.G. 32, col. 737 A; *Omilia la Psalmi*, P.G. 29, col. 361 BC.

<sup>13</sup> Sfântul Vasile cel Mare respinge atât teoria jertfei ca „*satisfacție*” dată lui Dumnezeu, în *Definiții pe larg, întrebările 2 și 3*, P.G. 31, col. 913 C, cât și „*teoria drepturilor lui Satan*”, în Idem, *Despre Sfântul Duh*, VIII, 18, P.G. 32, col. 100 AB și *Omilia la Psalmi*, P.G. 29, col. 296 BC.

<sup>14</sup> Idem, *Omilia a XV-a, despre credință*, IV, P.G. 31, col. 685 B.

<sup>15</sup> Idem, *Către cei ce ne insultă zicând că susținem că sunt trei Dumnezeu*, IV, P.G. 31, col. 1496 AB.

Mântuirea adusă de Iisus Hristos este în același timp opera întregii Sfinte Treimi. Se să-vârşește după bunăvoița Tatălui, cu milostivirea Fiului<sup>16</sup> și prin colaborarea Sfântului Duh.<sup>17</sup> Mântuirea este un dar făcut de Sfânta Treime tuturor oamenilor și toți oamenii sunt chemați să-l primească dar nimeni nu este forțat la aceasta.<sup>18</sup>

Sfântul Vasile cel Mare arată că prima condiție necesară pentru însușirea subiectivă a urmărilor Întru-pării Fiului lui Dumnezeu este credința adică acceptarea fără rezerve a Revelației divine, drept adevărul mântuitor suprem.<sup>19</sup> Dat fiind că Revelația are un rol deosebit în procesul mântuirii, cuprinsul ei nu trebuie adăugit sau împuținat căci orice alterare, adăugire sau împuținare a lui exclude pe om de la mântuire.<sup>20</sup> De aceea, credința care mântuiește nu poate fi alta decât credința Bisericii, ferită de erori de Duhul Sfânt.<sup>21</sup>

A doua condiție este Botezul prin care credinciosul participă la moartea și învierea lui Hristos. Unică fiind jertfa Mântuitorului, unic este și Botezul și unice sunt urmările lui.<sup>22</sup> În apa Botezului omul cel vechi moare și renaște un altul reînnoit, luminat, eliberat de stăpânirea diavolului și a morții, capabil să primească harul Duhului Sfânt dar și înfierea și îndumnezeirea.<sup>23</sup> Botezul constituie momentul renașterii la o nouă viață,<sup>24</sup> este pecetea nemuririi, poartă ce duce la împărăția lui Dumnezeu. Prin Botez, omul devine mădular al trupului tamic al lui Hristos, cetățean al cerului<sup>25</sup> și trăitor în intimitatea lui Dumnezeu.<sup>26</sup>

În sfârșit, a treia condiție este conformarea vieții cu învățătura lui Hristos. Această conformare are două aspecte: unul negativ, care constă în evitarea, a tot ceea ce împiedică comuniunea omului cu Dumnezeu<sup>27</sup> și altul pozitiv, care constă în încercarea omului de a îndeplini voia lui Dumnezeu, concretizată în poruncile Sale.<sup>28</sup> Poruncile lui Dumnezeu sunt multe și diferite, însă ele se rezumă la marea poruncă a iubirii, sub cele două forme ale ei, a iubirii de Dumnezeu și de aproapele. Lipsa iubirii din suflet este la fel de păgubitoare ca și lipsa luminii pentru ochi.<sup>29</sup>

Iubirea de Dumnezeu este de fapt răspunsul dat de om iubirii lui Dumnezeu, Care l-a iubit întâi,<sup>30</sup> iar iubirea de aproapele este atitudinea cea mai nimerită față de iubirea lui Dumnezeu și, în ultimă instanță, față de Dumnezeu. Iubirea de Dumnezeu și de aproapele se întrepătrund și se cer reciproc; prin împlinirea primei porunci se realizează implicit a

<sup>16</sup> Idem, *Despre Sfântul Duh*, VIII, 18, P.G. 32, col. 100 B.

<sup>17</sup> Ibidem, XVI, 39, P.G. 32, col. 140 C-141 A.

<sup>18</sup> Idem, *Omilia la Psalmi*, P.G. 29, col. 341 BC.

<sup>19</sup> Idem, *Omilia a XV-a, despre credință*, I, P.G. 31, col. 677 D-680 A.

<sup>20</sup> Ibidem, col. 680 AB; *Despre Sfântul Duh*, VI, 28, P.G. 32, col. 117 B.

<sup>21</sup> Idem, *Despre Sfântul Duh*, XI, 27, P.G. 32, col. 116 AB.

<sup>22</sup> Ibidem, XVI, 35, P.G. 32, col. 129 BC.

<sup>23</sup> Idem, *Omilia a XIII-a, îndemnătoare la Sfântul Botez*, V, P.G. 31, col. 433 A.

<sup>24</sup> Idem, *Despre Sfântul Duh*, X, 26, P.G. 32, col. 113 B.

<sup>25</sup> Idem, *Epistola 292, către Paladiu*, P.G. 32, col. 1033 BC; *Omilia a XIII-a, îndemnătoare la Sfântul Botez*, IV, P.G. 31, col. 432 BC; Ibidem, VII, P.G. 31, col. 440 A; *Definiții pe larg, întrebarea 8, 3*, P.G. 31, col. 940 BC.

<sup>26</sup> Idem, *Despre Sfântul Duh*, IX, 22, P.G. 32, col. 108 C-109 A.

<sup>27</sup> Idem, *Definiții pe larg, întrebarea 8, 3*, P.G. 31, col. 940 BC.

<sup>28</sup> Idem, *Despre credință*, IV, P.G. 31, col. 893 B; Idem, *Reguli monahale. Definiția 80*, P.G. 31, col. 860 C-864 B; A se vedea și Sfântul Grigorie de Nyssa, *Despre înțelesul numelui de creștin*, P.G. 46, col. 237 A-250 C.

<sup>29</sup> Idem, *Definiții pe larg, întrebarea 2*, P.G. 31, col. 908 B-916 C; *Omilia la Psalmi*, P.G. 29, col. 392 B.

<sup>30</sup> Faptul că Dumnezeu este cel ce iubește întâi, alcătuiește nouatea adusă de creștinism cf. Jean DANIÉLOU, *Platonisme et théologie mystique. Doctrine spirituelle de Saint Grégoire de Nysse*, Paris, 1953, p. 200.

două, iar prin împlinirea celei de a două se împlinește, de fapt prima.<sup>31</sup> Nu poate fi vorba de desăvârșire spirituală decât în comuniune cu Hristos – Capul Trupului și cu semenii noștri – mădularele Lui. Starea obținută de om la Botez nu este definitivă, ci în curs de definitivare, de aceea prezintă un caracter dinamic de încordare și luptă continuă, fapt comparat de Sfântul Vasile cel Mare cu lupta din arenale sportive,<sup>32</sup> care ca orice luptă, nu este totdeauna încununată de succes. Deoarece există pericole și curse multe,<sup>33</sup> urcușurile sunt însotite deseori de căderi. Puterile dușmane vor căuta cu orice preț să taie drumul și să distrugă în om lucrarea lui Hristos și a Sfântului Duh.<sup>34</sup> În ciuda acestui fapt trebuie să existe mereu dispoziția spre îndreptare și spre continuarea luptei.<sup>35</sup> În nici o situație și nici un moment nu este admisă disperarea, pentru că oricât de multe și de mari vor fi păcatele omului, mila lui Dumnezeu și săngele lui Hristos le vor șterge.<sup>36</sup>

Unirea definitivă și deplină cu Dumnezeu va avea loc în vremurile de pe urmă.<sup>37</sup> Atunci cei aleși vor primi deplinătatea harului și a bunurilor, de care în viață prezentă s-au bucurat ca de o arvnă sau pregătire,<sup>38</sup> iar cei aleși vor deveni duhovnicești,<sup>39</sup> ajungând la îndumnezeire.<sup>40</sup> Ei vor participa la viața Sfintei Treimi și nu va mai exista posibilitatea unei noi căderi.<sup>41</sup>

Sfântul Grigorie de Nazianz și-a dat seama că Întruparea este lucrarea specifică Fiului. El expune economia Fiului în cuvinte de o mare expresivitate teologică. Economia divină este o nouă creație a lumii, mai exact readucerea ei în starea primordială. Aceasta însă nu se face prin împărtășirea de la distanță sau prin cuvânt a darului dumnezeiesc, ci prin Întruparea Fiului lui Dumnezeu.

Sfântul Grigorie observă în special consecințele Întrupării pentru mantuirea omului. Fiul lui Dumnezeu se face Fiu al omului, adică se face părtaş al firii create, luând trup și suflet omenesc. Mai întâi există o împărtășire a Cuvântului cu firea noastră adică Dumnezeu se face om asemenea nouă, dar coborârea lui Dumnezeu la starea omului înseamnă posibilitatea urcării omului la starea lui Dumnezeu. Luând firea noastră Cuvântul a împărtășit omului Dumnezeirea Lui și, astfel omul se face asemenea lui Dumnezeu. Smerindu-se ca Dumnezeu, a înălțat la Sine, în trupul Său, întreaga umanitate la starea lui Dumnezeu. El s-a făcut Om pentru om.<sup>42</sup>

În persoana Cuvântului se reface comuniunea între Dumnezeu și om, între firea omenescă și firea dumnezeiască. Prima îndumnezeiește, cealaltă se îndumnezeiește, una se smerește și dăruiește, cealaltă se împărtășește și se înaltează.<sup>43</sup> De aceea, Cuvântul ne face

<sup>31</sup> Sfântul Vasile cel Mare, *Definiții pe larg întrebarea 32*, P.G. 31, col. 917 BC.

<sup>32</sup> Idem, *Omilia la Psalmi*, P.G. 29, col. 485 AB; 285 D-288 A; 328 C-329 A; *Despre Euharistie*, III, P.G. 31, col. 882 C, cf. col. 224 BC.

<sup>33</sup> Idem, *Epistola 42, către Hilon, ucenicul său*, II, P.G. 32, col. 349 CD.

<sup>34</sup> Idem, *Omilia „Să nu ne atașăm de cele materiale”*, I, P.G. 31, col. 437 BC; 540 D-541 AD; *Omilia la Psalmi*, P.G. 29, col. 473 A-476 A.

<sup>35</sup> Idem, *Omilia la Psalmi*, P.G. 29, col. 332 ABC; *Definiții pe larg. Introducere 1*, P.G. 31, col. 892 A.

<sup>36</sup> Idem, *Definiții pe scurt, întrebarea 13*, P.G. 31, col. 1089 CD.

<sup>37</sup> Idem, *Omilia la Psalmi*, P.G. 29, col. 285 D – 288 A; 328 C-329 A; 485 AB.

<sup>38</sup> Ibidem, col. 252 AB; *Omilia „Să nu ne atașăm de cele materiale”*, II, P.G. 31, col. 544 C-545 A.

<sup>39</sup> Idem, *Despre Sfântul Duh*, XVI, 40, P.G. 32, col. 141 AB.

<sup>40</sup> Idem, *Omilia la Psalmi*, P.G. 29, col. 328 C.

<sup>41</sup> Idem, *Despre Sfântul Duh*, XV, 3, P.G. 32, col. 109 BC.

<sup>42</sup> Sfântul Grigorie de Nazianz, *Cuvântarea 39. 13*, P.G. 36, col. 330 D; *Scrisoarea 102*, P.G. 36, col. 197 C.

<sup>43</sup> Comentând textul ioaneic „*Si Cuvântul trup s-a făcut*” (In. 1,14) Sfântul Grigorie de Nazianz precizează că Logosul întrupându-se nu și-a schimbat firea dumnezeiască, ci „*a luat asupră-și ce-*

asemenea lui Dumnezeu, Cuvântul lui Dumnezeu, făcându-se părtaş la sărăcia firii noastre, ne-am împlinit și noi cu bogăția harului Său. În trupul Său, omul a fost rezidit și născut pentru o viață nouă. Prin Întrupare, omul cel vechi se înnoiește, îmbrăcându-se în Duhul lui Hristos. Nu este vorba despre o simplă restaurare morală a omului vechi, ci de o înnoire a stării spirituale proprie omului creat, căci Sfântul Grigorie zice că Dumnezeu a făcut pe om ca să primească în el pe Fiul.<sup>44</sup> Suntem într-adevăr rechemați și readuși la starea noastră de la început, dar mai mult decât atât suntem slăviți împreună cu El, fiindcă nu ne înăltăm la cer singuri, ci împreună cu Hristos, care poartă în ipostasul Său firea noastră. De aceea, spune Sfântul Grigorie de Nazianz că ceea ce este mai important în actul Întrupării este faptul că Hristos „*plinește lumea de sus*”<sup>45</sup> adică ridică la cer, împreună cu El, întreaga omenire.

Întruparea este o lucrare a milostivirii dumnezeiești și a conlucrării divine. În actul Întrupării, Dumnezeu face un pogorâmant, smerindu-se până la starea de rob, astfel că îndumnezeirea omului se zidește pe chenoza Fiului. Dumnezeu s-a înomenit pentru ca omul să se îndumnezească, iar omul devine Dumnezeu în măsura în care Dumnezeu s-a făcut om.<sup>46</sup> Vom primi atât de mult din partea Lui, cât s-a împărtășit El prin Întrupare din nepuțința noastră. Deci, din punct de vedere obiectiv îndumnezeirea omului e proporțională cu chenoza Fiului. Astfel, expresia „*Dumnezeu S-a făcut om pentru ca omul să se facă Dumnezeu*”<sup>47</sup> s-a consolidat și mai puternic prin Sfântul Grigorie<sup>48</sup> și ea va deveni mărturisirea de credință cea mai de preț a Ortodoxiei. Întruparea lui Hristos este motivată de mântuirea oamenilor. Ca să rezidească omul stricat de păcat, El ia trup omenesc, născându-se din Fecioara Maria. Înomenirea lui Hristos înseamnă pătrunderea mai adâncă a Fiului lui Dumnezeu în umanitate. El a luat asupra Sa toate consecințele păcatului și a purtat blestemul neascultării primului om. A luat firea care avea nevoie de sfîntenie și a primit ceea ce avea lipsă de mântuire. Prin jertfa Sa, Hristos își împropriașă ofensa noastră, pătimind că și noi și biruind că un Dumnezeu. Astfel suntem mântuitori prin patimile Celui nepătimitor.<sup>49</sup>

Jertfa oferită de Fiul nu este un preț cerut de Tatăl pentru răscumpărarea păcătoșilor, ci Tatăl însuși, în iconomia Lui, vrea să ne izbăvească și ne mijlocește mântuirea prin Fiul. Sfântul Grigorie de Nazianz spune că „*trebuia ca prin trupul omenesc luat de Dumnezeu să se sfîntească omul*”,<sup>50</sup> iar apoi tot Sfântul Grigorie adaugă că: „*mântuirea o dobândim prin Cel care s-a unit cu Dumnezeu*”.<sup>51</sup> Astfel, comuniunea dintre cele două firi din persoana Mântuitorului stă la temelia mântuirii noastre, căci „*curăția de păcate a lui Hristos ne mântuie pe noi de patimile noastre cele păcătoase*”.<sup>52</sup> Sfântul Grigorie de Nazianz refuză să accepte că jertfa Mântuitorului ar fi un preț dat diavolului pentru răscumpărarea oamenilor din stăpânirea lui. Dacă diavolul ar primi pe Dumnezeu însuși ca preț de răscumpărare ar fi

*ea ce nu era, pentru ca să fie cuprins Cel necuprins, trăind împreună cu noi, prin mijlocirea căruii, pusă ca o perdea între El și noi, deoarece nu era cu putință firii, ca cei în naștere și în stricăciune să suporte ura Lui Dumnezeu”, cf. Cuvântarea 39. 13, P.G. 36, col. 330 A.*

<sup>44</sup> Ibidem.

<sup>45</sup> Idem, Cuvântarea 38. 2, P.G. 36, col. 313 B.

<sup>46</sup> Idem, Cuvântarea 3. 19, P.G. 36, col. 9 A.

<sup>47</sup> Sfântul Irineu al Lyonului, *Contra erezilor*, V, P.G. 7, col. 1120; Sfântul Atanasie cel Mare, *Discurs contra arienilor*, LIV, P.G. 25, col. 192 B; Sfântul Grigorie de Nyssa, *Marele cuvânt catehetic*, cap. XXV, P.G. 45, col. 65 D.

<sup>48</sup> Sfântul Grigorie de Nazianz, *Poeme dogmatice* 10,5–9, P.G. 37, col. 465.

<sup>49</sup> Idem, Cuvântarea 38. 15, P.G. 36, col. 329 A.

<sup>50</sup> Idem, Cuvântarea 45. 22, P.G. 36, col. 553 B.

<sup>51</sup> Idem, Scrisoarea 101, P.G. 37, col. 108 C.

<sup>52</sup> Idem, Scrisoarea 102, P.G. 37, col. 196 C.

o ofensă adusă lui Dumnezeu. Nici chiar Tatălui nu I se oferă jertfa ca unuia care ar cere-o sau ar avea trebuință de ea. Totuși, El primește jertfa Fiului din iconomie. Ca să putem trăi din nou „*se cădea ca Dumnezeu să se întrupeze și să moară ca noi să putem trăi din nou*”.<sup>53</sup> De aici, reiese că jertfa lui Hristos este desăvârșită nu numai din cauza dumnezeirii, ci și din cauza trupului pe care l-a luat și care a fost uns cu dumnezeirea și făcut una cu ea.<sup>54</sup>

Procesul măntuirii noastre începe cu această sfîntenie a ființei noastre în ipostasul Cuvântului și se desăvârșește prin aducerea ei în starea de jertfă de același Cuvânt. Îndumnezeirea noastră este rodul jertfei umanității în persoana Fiului, iar posibilitatea îndumnezeirii noastre stă în faptul că Hristos rămâne în veci purtător al firii noastre, al unei firii sfîntite prin jertfa Celui ce e sfânt din fire. La aceasta se adaugă și faptul că Iisus Hristos este Mijlocitorul în veci, între noi și Dumnezeu: „*Căci El face pe solul încă și acum ca un om, pentru măntuirea mea, fiindcă El este cu corpul pe care L-a luat, până când mă va face Dumnezeu prin puterea firii omenești luate de El*”.<sup>55</sup>

Cuvântul lui Dumnezeu și-a făcut al Său ceea ce era al nostru. În ipostasul Său a omorât legea păcatului dobândind măntuirea pentru întreg neamul omenesc, iar în actul smereniei și ascultării Măntuitorului trebuie să vedem însăși firea noastră în stare de smerenie și ascultare. Hristos lucrează ca stăpân pe cele ale robului, adică dumnezeiește pe cele omenești și săvârșește în chip de rob pe cele ale stăpânului, adică omenește pe cele dumnezeiești. Îndumnezeirea noastră stă tocmai în smerenia Lui, în starea lui de rob: „*Ca chip de rob se coboară cu cei deopotrivă robi și cu robii își ia formă străină de El purtându-mă pe mine întreg în Sine și împreună cu cele ale mele, pentru ca să consume în El însuși păcatul*”.<sup>56</sup>

Cu toată dispoziția spre Dumnezeu și cu toată nostalgia a ceea ce pierduse, revenirea prin propriile puteri la starea dintâi îi era imposibilă omului. Dat fiind că înstrăinarea de Dumnezeu a produs mutații în natura omului și dat fiind că prin liberă alegere și plăcere s-a introdus în ea răul,<sup>57</sup> transformarea trebuia operată, conform Sfântului Grigorie de Nyssa, în însăși natura omului.<sup>58</sup>

Pentru Sfântul Grigorie de Nyssa, această transformare însemna o schimbare în noi și o mutație în sensul mai binelui. Era o lucrare care trebuia începută din interiorul sau prin interiorul omului. „*Omul închis în întuneric cerea prezența luminii, cel închis căuta un răscumpărător; prizonierul un apărător; și sclavul ținut sub jugul robiei, un eliberator*”.<sup>59</sup>

Restaurarea omului implică revenirea la frumusețea dintâi, ridicarea creaturii decăzute, chemarea la viață a ființei căzute în moarte, redirecționarea celui rătăcit și reînviorarea naturii slabite.<sup>60</sup> Era un act de re-creație pe care nu-l putea înfăptui altcineva decât Cel care dăduse viața de la început. Pentru restaurarea naturii umane, acțiunea exterioară a lui Dumnezeu nu era suficientă, atâtă vreme cât boala era prezentă chiar în interiorul naturii. „*Dacă partea bolnavă era pe pământ, și dacă puterea dumnezeiască, prin grija față de propria-i demnitate, nu s-ar fi unit cu această parte bolnavă, solicitudinea care ar fi atras puterea dumnezeiască la obiect neavând nimic cu noi, ne-ar fi fost fără de folos*”.<sup>61</sup>

<sup>53</sup> Idem, *Cuvântarea* 45. 28, P.G. 36, col. 561 C.

<sup>54</sup> *Ibidem*, col. 540 D și 541 A.

<sup>55</sup> Idem, *Cuvântarea* 4. 14, P.G. 36, col. 11 C.

<sup>56</sup> Idem, *Cuvântarea* 4. 16, P.G. 36, col. 12 C.

<sup>57</sup> Sfântul Grigorie de Nyssa, *Marele cuvânt catehetic*, cap. VIII, P.G. 45, col. 33 BC.

<sup>58</sup> Idem, *La titurile Psalmilor*, cap. IV, P.G. 44, col. 500 AB cf. *Despre viața lui Moise sau despre desăvârșirea prin virtute*, P.G. 44, col. 328 A.

<sup>59</sup> Idem, *Marele cuvânt catehetic*, cap. XV, P.G. 45, col. 48 B; *Contra lui Eunomie*, IV, P.G. 45, col. 636 D-637 A.

<sup>60</sup> *Ibidem*, cap. VIII, P.G. 45, col. 40 BC.

<sup>61</sup> *Ibidem*, cap. XXVII, P.G. 45, col. 72 BC.

Dacă păcatul a fost o rupere a comuniunii și o cădere din iubire ducând la o separare între Dumnezeu și om, restaurarea cerea mai întâi revenirea la comuniunea cu Dumnezeu, dat fiind că restaurarea este echivalentă cu o nouă creație. După cum Dumnezeu are inițiativa creării lumii, la fel restabilirea comuniunii cerea intervenția personală a lui Dumnezeu. „*Pentru că era imposibil ca natura noastră, îndepărtată de Dumnezeu să poată prin ea să se ridice din nou spre cele înalte și cреșти, Cel care nu a cunoscut păcatul se face pentru noi păcat* (II Cor. 5,21) după cum spune Apostolul și ne elibereză de condamnare, asumând propria noastră condamnare, asumând vrăjmașia pe care am stârnit-o prin păcat între noi și Dumnezeu, și omorând în El păcatul făcându-se ca noi, a ridicat din nou la Dumnezeu, prin Sine natura noastră”.<sup>62</sup>

Întruparea Cuvântului și nu a altei persoane din Sfânta Treime este strâns legată la Sfântul Grigorie de Nyssa, de ideea de creație. „*Pentru că vechea creație s-a deteriorat întorcându-se spre neant, a trebuit să aibă loc o nouă creație în Hristos, după cum spune Apostolul* (Col. 3, 9, 10; II Cor. 5-17). *Pentru că Unul este Creatorul naturii umane și la început și după aceea, luând țărână din pământ a creat omul; din nou luând țărână din Fecioară, El nu a creat pur și simplu omul, ci l-a creat în El însuși. Atunci El a creat, acum El s-a creat, atunci Cuvântul a făcut omul, acum Cuvântul S-a făcut Om pentru ca El să întoarcă omul spre Duh prin participarea la trupul și la sângele nostru. Așadar, primul-născut al acestei noi creații este Hristos și El însuși este Cel care a condus acest chip al nașterii, devenind pârgă și pentru cei care se nasc la viață și pentru cei care primesc viață prin moarte*”.<sup>63</sup>

Sfântul Grigorie de Nyssa subliniază particularitatea noului act de creare a naturii umane. Este un act de creație în ipostasul Cuvântului. Cuvântul se face om spre a-l aduce pe om la Duh. Nu va face aceasta din exterior ca un dar, ci făcându-se părtaș săngelui și trupului nostru. Logosul Întrupat, Hristos, este primul născut al noii creații, devenind El însuși fundament ultim al celor ce se nasc la viață a cărei pârgă este El.

Episcopul Nyssei consideră că întruparea Cuvântului, deși prevăzută, desigur, din veșnicie de Dumnezeu este cauzată de păcat. Dumnezeu nu a creat lumea pentru Întruparea Cuvântului, ci lumea căzută a avut nevoie de Întruparea Cuvântului, căci „...nu ar fi fost nevoie de a doua naștere, dacă nu am fi făcut-o pe prima inutilă prin neascultare”.<sup>64</sup> În altă parte, el vorbește în același sens, spunând că actualmente „...noi avem o creație dublă: prin prima am fost creați, prin cea de-a doua am fost re-creați”.<sup>65</sup> Aceasta nu înseamnă că dacă omul nu păcătuia ar fi ajuns la desăvârșire în afara Cuvântului. El fusese creat prin Cuvânt și tocmai pentru aceasta creația și devenirea omului erau prevăzute și conținute în înțelepciunea lui Dumnezeu.

Restaurarea omului este dovada condescendenței lui Dumnezeu față de natura omenească slabită<sup>66</sup> și a iconomiei lui Dumnezeu față de om,<sup>67</sup> a căror motivație profundă se află în iubirea și bunătatea lui Dumnezeu. Bunătatea atotputernică a lui Dumnezeu nu este separată de înțelepciunea și de dreptatea dumnezeiască: „*El nu ar fi putut veni să ne măntuiască [...] dacă un sentiment de bunătate nu ar fi determinat un asemenea sfat. Dar bunătatea acestui*

<sup>62</sup> Idem, *Contra lui Eunomie*, XII, P.G. 45, col. 889 B.

<sup>63</sup> *Ibidem*, IV, P.G. 45, col. 637 AB.

<sup>64</sup> *Ibidem*, col. 637 A.

<sup>65</sup> Idem, *Antireticul contra lui Apolinarie*, P.G. 45, col. 127 AB.

<sup>66</sup> Idem, *Marele cuvânt catehetic*, cap. XXIV, P.G. 45, col. 64 BC.

<sup>67</sup> cf. *La titlurile Psalmilor*, cap. VIII, P.G. 44, col. 325 BC; *Marele cuvânt catehetic*, cap. XX, P.G. 45, col. 57 AB; *Contra lui Eunomie*, XII, P.G. 45, col. 500 C. Dumnezeu este iubire. El face ceea ce vrea și vrea ceea ce face. Dumnezeu a trimis în lume pe Fiul printr-un act liber.

*plan ar fi fost inutilă, dacă înțelepciunea nu ar fi făcut filantropia Lui [...] Înțelepciunea a trebuit aşadar, să fie unită cu bunătatea în modul cel mai strâns[...] Si pentru ca înțelepciunea [...] este o virtute, cu condiția expresă să fie unită cu dreptatea [...], va fi bine să unim în rațiunea iconomiei cu privire la om, aceste două atrbute (care se presupun unul pe celălalt) adică înțelepciunea și dreptatea”.<sup>68</sup>*

Dat fiind că Întruparea Cuvântului are un sens precis – omul, Sfântul Grigorie vorbind de iconomia măntuirii utilizează fie cuvântul „*condescendență*”, fie pe cel de „*filantropie*”.<sup>69</sup> El menționează că „*Cel ce este inefabil, de neagrăit și minunat, pentru ca să te facă din nou chip al lui Dumnezeu, S-a făcut El însuși chip al lui Dumnezeu cel nevăzut, prin filantropie pentru ca El să fie configurat după tine în forma însăși pe care a asumat-o și ca să te transforme prin El spre forma frumuseții arhetipului, ca tu să redevei ceea ce ai fost de la început*”.<sup>70</sup>

Întruparea este un act al atotputerniciei lui Dumnezeu, este actul unui Dumnezeu a cărui putere nu este limitată, într-o transcendentă unde orice contact cu omenirea este absent. Pentru Sfântul Grigorie de Nyssa, Hristos nu a fost un om ceresc, ci având un trup, El a fost un Om ca toți ceilalți, un Om concret, care pentru noi s-a făcut toate, după iconomie, adică a acceptat să fie toate pentru om, în mod deliberat, liber și conștient.

Nu este aşadar, o rușine că Dumnezeu a venit și S-a Întrupat concret, istoric în lume, pentru că El a venit în ceea ce era al Lui, nu în ceva străin.<sup>71</sup> El a venit în ceea ce-i aparținea pentru a-l restaura. Dat fiind faptul că păcatul a fost o cădere și din cunoaștere, Întruparea are un caracter revelator și didactic, iar restaurarea se va face prin cunoștință și în cunoștință de ceea ce reprezintă Hristos. Fiul lui Dumnezeu este „*Viață, Lumină, Adevăr, Dumnezeu, Înțelepciune și toate acestea după natură căci a fost văzut pe pământ și a trăit cu oamenii pentru ca aceștia să nu mai cugete, cu privire la Cel ce este, după părerile lor, făcând dogme presupunerile lor, ci crezând că Dumnezeu s-a arătat cu adevărul în trup pentru ca noi să credem, de asemenea, Taina credinței, credință care ne-a fost dată prin Dumnezeu – Cuvântul chiar atunci când s-a arătat Apostolilor*”.<sup>72</sup>

Prin Întrupare, aşadar, Dumnezeu a voit să realizeze o schimbare în atitudinea omului față de El. Păcatul a fost o cădere din credință și din fidelitatea față de Dumnezeu. Revelația prin Întrupare vrea ca omul să-și întoarcă drumul, pentru ca el să regăsească adevărata modalitate de a detine viață, înțelepciunea și adevărul. Aceasta va fi posibil numai prin credință adevărată în Cel ce este toate acestea prin natura Lui. Fiul lui Dumnezeu a venit după Sfântul Grigorie de Nyssa, pentru a „*face părăși la inima Lui, la înțelepciunea Lui pe cei care au fost creați sub cer și pentru a tămaudui călcăiul lucrării omenești urmărit și*

<sup>68</sup> Idem, *Marele cuvânt catehetic*, cap. XX, P.G. 45, col. 57 BC.

<sup>69</sup> Filantropia este cauza prezenței lui Dumnezeu în omenire, cf. *Antireticul contra lui Apolinarie*, P.G. 45, col. 1180 B; *Contra lui Eunomie*, I, P.G. 45, col. 960–961. Walther Völker consideră pe drept cuvânt că noțiunea de „*filantropie*” atât la Sfântul Grigorie de Nyssa cât și la Sfântul Atanasie cel Mare are același sens pe care îl are în Noul Testament termenul de ἀγαπη. A se vedea Walther Völker, *Zur Gotteslehre Gregors von Nyssa*, în „*Vigiliae Christianae*,” 1955, nr. 9, pp. 121–122.

<sup>70</sup> Sfântul Grigorie de Nyssa, *Despre desăvârșire, către monahul Olimpiu*, P.G. 46, col. 269 D. Logosul său intrupăt ca să scoată moartea de acolo de unde intrase, cf. *Antireticul contra lui Apolinarie*, P.G. 45, col. 1165 B; *La titlurile Psalmilor*, cap. VIII, P.G. 44, col. 541 A.

<sup>71</sup> Idem, *La Înălțarea lui Hristos*, P.G. 46, col. 692 C.

<sup>72</sup> Idem, *Contra lui Eunomie*, II, P.G. 45, col. 465 CD-468 A.

*otrăvit de șarpe*".<sup>73</sup> „El a venit – spune Sfântul Grigorie – ca să vadă ce s-a făcut cel ce nu era, cum a stăpânit cel ce nu există și care este forța lui”.<sup>74</sup>

Întruparea Cuvântului este o Revelație dar care depășește revelațiile făcute de Dumnezeu profetilor, ea este o Teofanie, având profund caracter ontologic și terapeutic: Dumnezeu nu numai că se arată ci El pătrunde în natura noastră și în obiceiurile noastre pentru a schimba din interior această natură apăsată și stăpânită de rău. În același timp, El se găsește pe Sine pentru ca firea umană să pătrundă în El pe cât îi este posibil.<sup>75</sup>

Întruparea este ceva extraordinar și cu neputință de conceput și totuși uimește prin evidența modului în care s-a produs: „...producându-se o zămislire fără unire trupească, o naștere fără stricăciune, o alăptare făcută de o Fecioară, glasuri venite din spații nevăzute adeverind de sus condiția minunată a nașterii, vindecarea de boli este lucrată de El printr-un singur cuvânt, iar prin mișcarea voinței (a lucrat) întoarcerea celor morți la viață, eliberarea celor legați și a inspirat groază demonilor”.<sup>76</sup>

Întruparea și restaurarea depășesc orice putere de înțelegere omenească, arătându-se cum Dumnezeu s-a apropiat de om. Imposibilitate fizică și scandal pentru inteligența obișnuită evidență Întrupării nu este „stranie sau contradictione pentru cei care gândesc realitatea cum se cuvine”.<sup>77</sup> Sfântul Grigorie de Nyssa spune că: „Dumnezeu se naște din iubire, lucru imposibil pentru calculele și posibilitățile omenești naturale; este însă posibil, și de loc rușinos, pentru dumnezeirea care se naște în om și nu în păcat”.<sup>78</sup>

În acest sens, Sfântul Grigorie de Nyssa ia poziție în fața a două curente de idei care contestau Întruparea: unul care nega posibilitatea Întrupării pentru motivul că natura divină curată nu putea să se întîneze amestecându-se cu răutatea naturii omenești (docheții și gnosticii), iar altul considera Întruparea ca imposibilă pentru că orice naștere trebuie să urmeze calea obișnuită, adică prin legătura dintre cei doi parteneri (ateii). Intrarea ipostaziată a lui Dumnezeu în lume este conformă cu virtutea pentru că nu se cuvine lui Dumnezeu, în care nu există stricăciune „...să se facă om prin patimă și stricăciune”.

Pentru acest motiv, după Sfântul Grigorie de Nyssa, nici puterea de înțelegere, nici cea de judecată, nici cea a cunoașterii, nici vreo altă facultate a firii umane nu s-a opus rațiunii virtuții.<sup>79</sup> Dacă virtutea este asemănarea cu Dumnezeu, scopul Întrupării Cuvântului este readucerea naturii umane la asemănarea cu Dumnezeu prin lipsa de păcat și de patimă. Dacă la oameni viața începe cu patima și se sfârșește în suferință, cu Hristos nu a fost așa: „Zămislirea Lui nu a început din patimă și nici moartea nu a dus la suferință, nici zămislirii nu i-a premers plăcerea după cum nici morții nu i-au urmat stricăciunea”.<sup>80</sup> Sfântul Grigorie de Nyssa încearcă să explice maniera în care a fost posibilă Întruparea, păstrând totdeauna conștiința că aceasta este o taină care s-a produs în toată curătenia și sfîrșenia ei, Cuvântul păstrând taina lui Dumnezeu și respectând demnitatea chipului lui Dumnezeu. Episcopul Nyssei pleacă mai întâi de la constatarea realității pentru a ajunge la dezvoltări de ordin doctrinar. „Nașterea din Fecioară a arătat, pe de o parte că El are firea umană; pe de altă parte păstrarea fecioriei în naștere a scos în evidență că nașterea a fost mai presus de om; pe de o parte ceea ce s-a zămislit este om, pe de altă parte puterea în vederea zămislirii, nu a fost de la om, ci de la Sfântul Duh și din puterea Celui Prea Înalt. El este,

<sup>73</sup> Idem, *Explicare corectă la cartea Ecclesiastului*, II, P.G. 44, col. 637 AB.

<sup>74</sup> *Ibidem*.

<sup>75</sup> Idem, *Contra lui Apolinarie, către Teofil al Alexandriei*, P.G. 45, col. 1273 A.

<sup>76</sup> Idem, *Marele cuvânt catehetic*, cap. XXIII, P.G. 45, col. 61 BC.

<sup>77</sup> *Ibidem*, cap. XXV, col. 65 CD.

<sup>78</sup> *Ibidem*, cap. XV, col. 49 A și cap. XVIII, col. 73 A.

<sup>79</sup> *Ibidem*, cap. XV, col. 49 A.

<sup>80</sup> *Ibidem*, cap. XIII, col. 45 A și cap. XI, col. 44 A.

*deci, conform rațiunii celei adevărate și Om și Dumnezeu, după aspectul fizic El este Om, după ceea ce gândim despre El, este Dumnezeu”.<sup>81</sup>*

În iconomia sa, Dumnezeu a umbrat firea umană și, în momentul în care puterea Lui „*a atins pământul nostru, ia ființă firea umană a Cuvântului, care se dezvoltă împreună și unită cu dumnezeirea care a coborât*”.<sup>82</sup> Prin Duhul Sfânt, Dumnezeirea a luat forma în Sfânta Fecioară, iar partea omenească a fost unită intim cu ea. Prin urmare, Cel ce s-a născut din Fecioară a fost numit: „...*Fiul Celui Prea Înalt, având înrudirea apropiată cu Cel Prea Înalt datorită puterii dumnezeiești, iar înrudirea cu întreaga fire umană datorită naturii omenești asumate*”.<sup>83</sup>

Într-un text de o deosebită frumusețe, Sfântul Grigorie de Nyssa arată că Întruparea nu încalcă legile nașterii, ci în condiții cu totul deosebite ea are în vedere natura omenească, arătând că nașterea Fiului lui Dumnezeu din Fecioară poate fi deodată cu celealte și în același timp alta. Natura Cuvântului se unește cu firea umană după cum sufletul se unește cu trupul.

Natura omenească se constituie prin unirea sufletului rațional și a materiei care va constitui trupul. Amândouă constituie un tot, ca un fel de principiu material, iar acesta prin puterea lui Dumnezeu devine om. Plecând de aici, Sfântul Grigorie va spune: „*După cum există în noi o putere care dă viață materiei, prin care este constituit omul, la fel puterea Celui Prea Înalt, după ce a pătruns în chip nematerial prin Duhul Sfânt în Trupul cel curat (al Fecioarei), asumând materia (omenească) din trupul neîntinat al Fecioarei, a primit ofranda trupului Fecioarei pentru Cel care urma să ia formă în El. Si astfel a luat ființă Omul cel nou, care este Omul cu adevărat nou, primul și singurul care a împropriat un asemenea mod de ipostaziere, creat de Dumnezeu, nu după om. Firea divină a pătruns în mod egal toată compoziția fiziei omenești, în aşa fel, încât nimic să nu fie străin împărtășirii de Dumnezeu, și ca ea să fie aproape și în mod egal în amândouă, anume în trup și în suflet*”.<sup>84</sup>

Așadar, acest nou chip de naștere a făcut să vină în lume Omul cu adevărat nou. Sfântul Grigorie de Nyssa ne spune ce înseamnă aceasta, în cea de-a treia carte scrisă împotriva lui Eunomie: „*Dacă unic este veșmântul măntuitor, adică Hristos, nimeni nu va putea spune că Omul cel nou, cel creat de Dumnezeu va fi altul decât Hristos. Dar este clar că El este cu adevărat cel care este numit în mod propriu Om nou, care s-a arătat în viața oamenilor fără să treacă prin căile cunoscute și obișnuite ale naturii umane. Ci creația, schimbându-și felul obișnuit și căpătând un caracter oarecum propriu, numai în El a fost înnoită. Tocmai pentru aceasta, văzând paradoxul nașterii, Apostolul îl numește «Om nou și creat după Dumnezeu» (Efes. 4,24) și, privind spre natura dumnezeiască ce s-a amestecat în crearea acestui Om nou, o numește Hristos, încât cele două voci, anume, a lui Hristos și a Omului nou creat după Dumnezeu, să fie a unuia și a aceluiași*”.<sup>85</sup>

Restaurarea începe din momentul pătrunderii Cuvântului în Fecioara Maria și în clipa asumării naturii umane prin puterea Duhului Sfânt. În Iisus Hristos creația se schimbă și se înnoiește, iar Cuvântul întrupat este și Omul cu adevărat nou, născut fără să treacă prin căile

<sup>81</sup> Idem, *Contra lui Apolinarie, către Teofil al Alexandriei*, P.G. 45, col. 1208 D-1209 A.

<sup>82</sup> Ibidem, P.G. 45, col. 1157 A. Cuvântul S-a făcut om (In. 1,14) și slava Lui locuiește în pământul nostru (Ps. 84,10). Dumnezeu s-a arătat în trup pentru a ne învăța că Dumnezeu neschimbabil în natură Sa și nestricăcios, vine în natura noastră stricăcioasă și schimbătoare, pentru ca ea să fie măntuită de inclinarea spre rău prin și în Acela care însuși este neschimbă. Cf. Ibidem, P.G. 45, col. 1125 A-1128 A.

<sup>83</sup> Ibidem, P.G. 45, col. 1136 C.

<sup>84</sup> Idem, *Antireticul contra lui Apolinarie*, P.G. 45, col. 1256 AB.

<sup>85</sup> Idem, *Contra lui Eunomie*, III, P.G. 45, col. 584 BC.

socotite normale. Cuvântul întrupat în procesul de re-creare a lumii se face mijlocitor între lumea păcatului și cea înnoită în și prin El. „*Trecerea de la o lume la alta nu reprezintă o linie continuă, deși e vorba de o împlinire. Întruparea se realizează printr-un salt în afara desfășurării firești a vieții omenești și totuși în cuprinsul ei*”.<sup>86</sup>

În Omul nou cele două nături sunt unite și își păstrează și una și cealaltă identitatea, manifestându-se într-unul și același ipostas. Cuvântul s-a amestecat cu noi și în pârga pe care a asumat-o din natura noastră, prin El ne conduce la Tatăl.<sup>87</sup>

Nașterea Cuvântului din Sfânta Fecioară este o nouătate în lume, dar El, ca ipostas, preexista acesteia. Se naște din Fecioară realmente, constituindu-și în ea și din ea firea Sa umană prin care urma să arate slava și eficacitatea coborârii Sale. „*Acesta, fiind Dumnezeu, s-a născut El însuși din femeie; deci, Cel care era înaintea creației, nu a primit existență pentru că El nu s-a născut printr-un trup (δια σαρκος) ci pregătind intrarea puterii sale proprii prin Sfântul Duh, necerând nimic de la vreun principiu material, după cum se spune despre Înțelepciune că ea și-a făcut ei însăși casă, făcându-se om din tărâna luată din Fecioară și prin care s-a unit cu natura omenească*”.<sup>88</sup>

Din acest text, vedem că Sfântul Grigorie de Nyssa nu consideră că Logosul întrupat a luat existență din Sfânta Fecioară. Nașterea Lui nu este pur și simplu o luare de trup, ci o înomenire care a avut loc în sânul Fecioarei. Nu este scoasă în evidență inițiativa Fecioarei, ci a Logosului și a Sfântului Duh. Cuvântul „Duh” ia natură omenească din Sfânta Fecioară și se înomenește. Deși prezența Fecioarei a condiționat înomenirea Cuvântului, calitatea ei de Născătoare de Dumnezeu este dată de lucrarea lui Dumnezeu în ea, nu invers și nici în urma unor merite personale. Pentru acest motiv contribuția Sfintei Fecioare la împlinirea măntuirii oamenilor este mare. Totuși singurul mijlocitor rămâne Iisus Hristos.

Insistând asupra îndumnezeirii naturii umane în Cuvântul Întrupat, Părinții Capadocieni au scos în evidență caracterul vindecător al restaurării care înseamnă, de fapt, revenirea la starea de sănătate existențială, la starea naturală în care omul a fost creat. Ei subliniază că nu Fiul lui Dumnezeu (Dumnezeirea) a suferit, ci El și-a împropriat suferința naturii umane, fără a preciza însă în ce a constat suferința reală și asumarea suferinței.

Puterea lucrării răscumpărătoare a lui Iisus Hristos se continuă în lume prin participarea tuturor oamenilor la firea umană, îndumnezeită, inviată și proslăvită de către Cuvântul lui Dumnezeu.

Integrarea fiecărui om în Trupul tainic al Măntuitorului este un dar al lui Dumnezeu, primit de fiecare dintre noi în deplină libertate. Luarea deciziei de a ne integra în Biserică – noua creație a lui Hristos – este un fel de naștere duhovnicească în care fiecare om este propriul său părinte. Aceasta pregătește renașterea în baia Botezului unde „*durerile nașterii sunt suportate de Duhul Sfânt*”.<sup>89</sup> Prin viața sacramentală începută la Botez dobândim înfierarea și suntem restabiliți în comuniunea cu Hristos.

<sup>86</sup> Pr. prof. dr. Ilie Moldovan, *Învățatura despre Sfântul Duh în Ortodoxie și preocupările ecumenice contemporane*, în „Mitropolia Ardealului”, anul XVIII, 1973, nr. 7–8 (iulie-august), p. 758.

<sup>87</sup> Sfântul Grigorie de Nyssa arată că din natura umană asumată și îndumnezeită de Fiul lui Dumnezeu tot neamul omenesc primește efectele operei răscumpărătoare a lui Dumnezeu. „*Împăciuitorul oamenilor cu Dumnezeu luând pârga întregii naturi omenești ... trimite fraților săi semnele Sale, spunând: «Voi merge prin Mine Însumi pentru a vă da ca Tată pe Cel de care v-ați despărțit și vă dau pe Dumnezeu, adevăratul Dumnezeu, pe Cel de Care v-ați lepădat, pentru că prin pârga pe care am asumat-o Eu duc în Mine la Dumnezeu și Tatăl toată natura omenească*”, cf. *Contra lui Eunomie*, II, P.G. 45, col. 504 AB.

<sup>88</sup> Idem, *Antireticul contra lui Apolinarie*, P.G. 45, col. 1141 C.

<sup>89</sup> Idem, *Contra lui Eunomie*, IV, P.G. 45, col. 636 C.



# Epistolar Vasilian. Corespondență Sfântului Vasile cel Mare cu Sfântul Amfilohie de Iconiu

**Gabriel-Viorel GÂRDAN**

Facultatea de Teologie Ortodoxă Cluj-Napoca  
ggardan@yahoo.com

## **1. Epistola – gen al literaturii patristice**

Genul epistolar este cel mai vechi gen al literaturii patristice, epistola fiind considerată forma filologică prin care își face apariția literatura patristică însăși<sup>1</sup>. O parte consistentă a literaturii Bisericii primare este constituită din scrisori, care intrupează într-un mediu creștin incipient varietatea de forme și funcții pe care epistola le avea în literatura elenistică. Moreschini și Norelli reiau în primul volum din lucrarea dedicată istoriei literaturii creștine vechi, distincția pe care o face A. Deissmann<sup>2</sup> între scrisorile propriu-zise, destinate comunicării imediate și având un caracter privat, și epistole, producții în care forma epistolără este doar un artificiu și servește ca suport pentru tratarea unui subiect destinat unui public larg, ajungând la concluzia că prezența unor elemente formale tipice pot confieri aspect epistolar unor scrisori foarte diverse<sup>3</sup>.

La rândul său, Hubertus R. Drobner oferă o privire sintetică asupra trăsăturilor principale ale genului literar epistolar<sup>4</sup>. Potrivit aprecierilor acestuia există, de asemenea, două mari categorii de scrisori care pot fi circumscrisе acestui gen: scrisori particulare și scrisori literare sau epistole.

*Scrisori particularele*, inițial, nu au fost redactate în vederea publicării întrucât evidențiau aspecte ale vieții cotidiene, dar care, fie în timpul vieții, fie după moartea expeditorului sau a destinatarului, datorită conținutului lor au fost făcute publice întrând astfel sub incidență categorială a acestui gen literar.

*Epistolele* au fost redactate de autorii lor, de la început, cu intenția clară a publicării. Principale forme pe care genul literar epistolar le-a dezvoltat, în opinia lui Drobner sunt

---

<sup>1</sup> Prof. dr. Stylianos G. Papadopoulos, *Patrologie*, vol. I, traducere de lect. dr. Adrian Marinescu, Ed. Bizantină, București, 2006, p. 107.

<sup>2</sup> Această distincție este amplu argumentată și exemplificată, în special cu privire la epistolele nou testamentare de A. Deissmann în lucrarea *Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt*, Mohr, Tübingen, 1923.

<sup>3</sup> Claudio Moreschini, Enrico Norelli, *Istoria literaturii creștine grecești și latine*, vol. I, *De la Apostolul Pavel la Constantin cel Mare*, traducere de Hanibal Stănciulescu și Gabriela Sauciuc, ediție îngrijită de Ioan-Florin Florescu, Ed. Polirom, Iași, 2001, p. 16.

<sup>4</sup> Vezi excursul său pe această temă în Hubertus R. Drobner, *The Fathers of the Church. A Comprehensive Introduction*, translated by Siegfried S. Schatzmann, Henderson, Peabody, Ma, 2007, pp. 174–180.

următoarele: scrisori oficiale<sup>5</sup>, scrisori instructive/educative<sup>6</sup>, scurte tratate tematice<sup>7</sup>, scrisori „din cer”<sup>8</sup> și scrisori pseudonime<sup>9</sup>.

În literatura creștină au fost preluate și adaptate toate forme ale genului epistolar<sup>10</sup>. Mai mult ele au fost îmbogățite, apărând elemente noi. Dintre acestea amintim: scrisorile sinodale<sup>11</sup>, scrisorile de mărturie<sup>12</sup>, scrisorile pascale<sup>13</sup> și scrisorile papale<sup>14</sup>.

Această specie, *extra-bisericească dar și nou testamentară*<sup>15</sup>, a fost foarte prețuită de către Sfinții Părinți, care au întrebuințat genul epistolar în mod ambivalent: atât pentru comunicare interpersonală cât și pentru răspândirea unor opțiuni telologice complexe.

Factorii care au contribuit la preluarea în literatura patristică a genului epistolar sunt sintetizați de Ioan G. Coman care consideră că *legăturile neîntrerupte dintre comunitățile creștine, nevoie de a catehiza la distanță, interesele și afecțiunea dintre prieteni, dintre rude, dintre mărturisitorii aceleiași credințe, dorința de a răspunde la o nedumerire doctrinală și alte imponderabile ale vieții au provocat o foarte bogată literatură epistolată*<sup>16</sup>.

În ciuda vechimii epistolei ca gen literar, abia în perioada post-constantiniană, în epoca de aur a literaturii creștine, asistăm la alcătuirea celor mai însemnate colecții epistolare. Acestea ne descoperă nu numai multiplele preocupări ale autorilor lor, ci sunt impregnate cu elemente doctrinare și oferă mărturii despre aspectele religioase, sociale, politice sau economice ale vremii. Practic, întreaga societate a acelor timpuri se așterne și trăiește în

<sup>5</sup> Acestea exprimau puncte de vedere cu privire la probleme sociale, politice și ulterior religioase.

<sup>6</sup> Erau adresate de regulă de către persoane mai în vîrstă unor tineri (tatăl către fiu, maestrul către ucenic) și cuprindeau îndemnuri filosofice, morale și îndrumări de viață.

<sup>7</sup> Prin intermediul acestora se răspandeau ideile noi.

<sup>8</sup> Lui se atribuia autoritate divină fiind prezentate ca scrisori educative provenind de la zei. De regulă cuprinsul lor era organizat în trei părți: o primă parte în care era descrisă modalitatea în care au fost primite sau descoperite de cel care le-a consemnat în scris; urmă apoi inevitabil muștrările și avertizările și, în final, recomandările profilactice. Exemplul clasic din canonul scripturistic nou testamentar este Apocalipsa, iar dintre scrisorile părinților apostolici, Păstorul lui Herma.

<sup>9</sup> În antichitate era o practică des întâlnită aceea de a pune o scrisoare sub numele unei mari personalități care îi conferea astfel autoritate.

<sup>10</sup> Dintre lucrările care se ocupă pe larg cu aceste aspecte amintim: Stanley K. Stowers, *Letter Writing in Greco-Roman Antiquity*, The Westminster Press, Philadelphia, 1989; Ernest Randolph Richards, *Paul and first-century letter writing*, InterVarsity Press, 2004; J.L. White, *Light from Ancient Letters*, Fortress Press, Philadelphia, 1986; Hans-Josef Klauck, *Ancient Letters and the New Testament*, Baylor University Press, 2006; H.Y. Gamble, *Books and Readers in the Early Church: A History of Early Christian Texts*, New Haven, 1995; A.J. Malherbe, *Ancient Epistolary Theorists*, Schošars Press, Atlanta, 1988.

<sup>11</sup> Erau adresate comunităților eccluziale sau unor Biserici care nu au fost reprezentate la întunirile sinodale, pentru a face cunoscute hotărârile luate în sinod.

<sup>12</sup> Sunt frecvent întâlnite la finalul persecuției lui Deciu. Prin intermediul lor mărturisitorii îi recomandau pe lapsi în vederea reintegrării în comunitățile euharistice.

<sup>13</sup> Inițial, prin intermediul lor, patriarhul Alexandriei comunica, în urma observațiilor astrologilor, data serbării paștilor. Ulterior, pe lângă aceste chestiuni de ordin tehnic, au fost abordate și probleme teologice, spirituale sau disciplinare.

<sup>14</sup> Acestea erau de fapt hotărâri oficiale cu privire la diverse aspecte ale vieții bisericești luate de episcopul Romei. Dacă inițial tonul acestor acte era unul frătesc, spre sfârșitul secolului al IV-lea și mai ales în secolul al V-lea, acestea au fost redactate pe un ton foarte oficial.

<sup>15</sup> Prof. dr. Stylianos G. Papadopoulos, *op. cit.*, p. 107.

<sup>16</sup> Pr. prof. Ioan G. Coman, *Probleme de filosofie și literatură patristică*, Ed. IBMBOR, București, 1995, p. 25.

față noastră, grație colecției de scrisori personale sau enciclice ale Sfintilor Atanasie<sup>17</sup>, Vasile cel Mare, Grigore Teologul<sup>18</sup>, Grigore de Nyssa<sup>19</sup>, Ioan Gură de Aur<sup>20</sup> sau Sinesiu de Cirene<sup>21</sup>.

Dintre toate acestea, scrisorile Sfântului Vasile cel Mare sunt receptate ca adevărate perle ale artei epistolare creștine, neîntrecute atât din punct de vedere al stilului și al limbii cât și în ceea ce privește profunzimea și căldura sentimentelor sau varietatea ariilor de interes și a cunoștințelor personale pe care le încrupează.

## 2. Sfântul Vasile cel Mare – maestru al genului epistolar

Corpusul epistolar vasilian numără 365<sup>22</sup>, 366<sup>23</sup> sau 368<sup>24</sup> de scrisori, în funcție de ediție. Quasten organizează aceste scrisori în opt grupe tematice: scrisori de prietenie, scrisori de recomandare, scrisori de consolare, scrisori canonice, scrisori morale și ascetice, scrisori dogmatice, scrisori liturgice și scrisori istorice<sup>25</sup>.

Dintre cei mai cunoscuți corespondenți ai Sfântului Vasile cel Mare amintim pe Ambrozie al Milanului<sup>26</sup>, Amfilohie de Iconiu<sup>27</sup>, Apolinarie de Laodiceea<sup>28</sup>, Atanasie al Alexandriei<sup>29</sup>, Barsas al Edesei<sup>30</sup>, Papa Damasus<sup>31</sup>, Diodor de Tars<sup>32</sup>, Epifaniu de Salamina<sup>33</sup>, Eusebiu de Samosata<sup>34</sup>, Eustatiu al Sebastei<sup>35</sup>, Grigorie de Nazianz<sup>36</sup>, Grigorie de Nyssa<sup>37</sup>, Himeri-

<sup>17</sup> Din corpusul epistolar atanasiian s-au păstrat doar un număr redus de scrisori. Dintre acestea doar puține au caracter personal sau privat, majoritatea fiind decrete sau acte oficiale, iar unele chiar adevărate tratate teologice. Din acest motiv ele prezintă o importanță majoră pentru istoria arianismului și pentru dezvoltarea doctrinei creștine în secolul al IV-lea. Majoritatea acestor documente se regăsesc în PG, vol. 26.

<sup>18</sup> Grigorie de Nazianz este primul autor creștin de limbă greacă de numele căruia se leagă constituirea și publicarea, în timpul vieții, a unei colecții de scrisori, dar și elaborarea unei teorii a epistolografiei. Scrisorile sale se regăsesc în PG, vol. 37, iar din punct de vedere metodologic reprezentativă este Scrisoarea 51 către Nicoboulos.

<sup>19</sup> S-au păstrat un număr de 30 de scrisori. PG, vol. 44, col. 999–1108.

<sup>20</sup> Se păstrează 236 de scrisori, majoritatea datând din perioada celui de al doilea exil al său (404–407). PG, vol. 52.

<sup>21</sup> Colecția epistolară sinesiană numără 156 de scrisori, PG, vol. 66, col. 1321–1560. Johannes Quasten, *Patrology*, vol. III, Christian Classics, Ave Maria Press, Notre Dame, IN, f.a., p. 4.

<sup>22</sup> Jacques-Paul Migne, *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca* (PG), vol. 32, col. 220–1112.

<sup>23</sup> Basil, *Letters and Select Works*, in *Nicene and Post-Nicene Fathers*, vol. 8, second series, edited by Philip Schaff and Henry Wace, second printing, 1999, pp. 109–327 și Sfântul Vasile cel Mare, *Corespondență (Epistole)*, în vol. Sfântul Vasile cel Mare, *Scrieri, partea a III-a*, traducere, studiu-introductiv, comentarii și indici de pr. prof. dr. Teodor Bodogae, în colecția Părinti și Scriitori Bisericești (PSB), vol. 12, Ed. IBMBOR, București, 1988, pp. 93–636.

<sup>24</sup> Hubertus R. Drobner, *op. cit.*, p. 273.

<sup>25</sup> Quasten, *op. cit.*, pp. 221–226.

<sup>26</sup> Scrisoarea 197.

<sup>27</sup> Scrisorile 150, 161, 176, 188, 190, 199–202, 217, 218, 231–236, 248.

<sup>28</sup> Scrisorile 361, 363.

<sup>29</sup> Scrisorile 61, 66, 67, 69, 80, 82.

<sup>30</sup> Scrisorile 264, 267.

<sup>31</sup> Scrisoarea 371.

<sup>32</sup> Scrisorile 135, 160.

<sup>33</sup> Scrisoarea 258.

<sup>34</sup> Scrisorile 30, 34, 48, 95, 100, 127, 128, 136, 138, 141, 145, 162, 198, 209, 237, 239, 241, 268.

<sup>35</sup> Scrisorile 79, 119, 223.

<sup>36</sup> Scrisorile 2, 7, 14, 19, 71, 368.

us<sup>38</sup>, Meletie al Antiohiei<sup>39</sup>, Libanius<sup>40</sup>, Petru al Alexandriei<sup>41</sup>, și.a.. Scrisorilor adresate acestor personalități li se adaugă altele adresate unor episcopi cărora nu li se specifică numele, preoților, călugărilor, magistraților, unor comunități sau conducătorilor acestor comunități<sup>42</sup>.

Toate aceste scrisori ne demonstrează marea arie de influență pe care a exercitat-o Sfântul Vasile cel Mare în epoca sa, el având o poziție privilegiată nu numai în gestionarea unor situații particulare din jurisdicția sa eccluzială, ci determinând în mod hotărâtor viața publică, politica eccluzială și viața religioasă a vremii<sup>43</sup>.

### 3. Corespondența Sfântului Vasile cel Mare cu Sfântul Amfilohie de Iconiu

În cadrul corpusului epistolar vasilian se evidențiază în mod deosebit corespondența purtată de ierarhul din capitala provinciei cu Episcopul Amfilohie al Iconiului. Această corespondență se remarcă nu numai prin numărul însemnat al scrisorilor, 18<sup>44</sup>, ci și prin amplitudinea tematică, frumusețea stilistică, profunzimea sentimentelor, complexitatea informațiilor, a întrebărilor și răspunsurilor pe care ea le ilustrează.

Amfilohie de Iconiu, așa cum reiese din corpusul corespondenței vasiliene, a fost unul dintre colaboratorii cei mai apropiatai ai Sfântului Vasile cel Mare în încercarea sa de a păstra fidelitatea față de credința niceeană și unitatea Bisericii, în acea perioadă de profundă criză eccluzială.

În ciuda rolului major pe care l-a avut în apărarea dreptei credințe și păstrarea unității în această perioadă critică din existența Bisericii în arealul capadocien, există relativ puține date despre Amfilohie, episcopul de Iconiu.

Considerat de unii ca fiind al patrulea mare capadocien<sup>45</sup>, Amfilohie s-a născut în jurul anului 340–345 în Capadoccia, fiind, se pare verișor primar cu Grigorie de Nazianz. La Antiohia a fost ucenic al vestitului retor Libanius, iar, în 364, după terminarea studiilor îl întâlnim în postura de magistrat în capitala imperiului, Constantinopol. În anul 371, pe fondul unor neînțelegeri a căror natură nu este revelată de izvoarele documentare, renunță la cariera publică și se retrage în apropiere de Nazianz, dedicându-se idealului ascetic și îngrijindu-și cu devotament tatăl.

În anul 374, beneficiind de încrederea totală a lui Vasile și de sprijinul Sfântului Grigorie de Nazianz, Amfilohie este hirotonit episcop de Iconiu și numit mitropolit în capitala

<sup>37</sup> Scrisorile 38, 58.

<sup>38</sup> Scrisorile 274, 275.

<sup>39</sup> Scrisorile 57, 68, 89, 120, 129, 216.

<sup>40</sup> Scrisorile 335–359.

<sup>41</sup> O analiză minuțioasă și aproape eshaustivă asupra universului de prieteni ai Sfântului Vasile cel Mare din perspectiva corespondenței sale o găsim la Robert Pouchet, *Basile le Grand et son univers d'amis d'après sa correspondance: Une stratégie de communion*, Studia Ephemeridis „Augustinianum”, 36, Institutum Pontificium Augustinianum, Roma, 1992, 799 p.. Vezi și excelenta analiză asupra corespondenței lui Vasile cel Mare a lui Paul Jonathan Fedwick, *The Letters*, Corpus Christianorum, Bibliotheca Basiliana Universalis, I, 1993, 797 p.

<sup>42</sup> Hubertus Drobner, *op. cit.*, pp. 275–276. Cea mai recentă lucrare apărută în literatura teologică românească dedicată exclusiv analizei corpusului epistolar vasilian este cea semnată de Pr. dr. Mircea Florin Cricovean, *Destinatarii și problematica scrisorilor vasiliene*, Ed. Emia, Deva, 2007.

<sup>43</sup> Hubertus Drobner, *op. cit.*, p. 275.

<sup>44</sup> Dintre toți destinatarii scrisorilor vasiliene, Amfilohie este întrecut ca număr de scrisori, dintre ierarhi doar de Eusebiu de Samosata care a fost destinatarul a 20 de scrisori, iar dintre laici de Libanius, între acesta și Vasile fiind schimbate 25 de scrisori.

<sup>45</sup> Hubertus Drobner, *op. cit.*, p. 266.

noii provinciei Lycaonia. Participă la Sinodul din Iconium din 376<sup>46</sup>, este prezent la Sinodul al II-lea Ecumenic ținut la Constantinopol în anul 381, prezidează sinodul de la Sida<sup>47</sup>, în Pamfilia, din anul 390 ocazie cu care sunt condamnați mesalienii sau euchiții<sup>48</sup>. Ultima mențiune legată de activitatea lui Amfilohie este prezența lui la Sinodul din Constantinopol din anul 394. Din acest moment numele lui dispără din mențiunile istorice, unii patrologi avansând ca posibilă dată a morții lui anul 403<sup>49</sup>.

Corespondența Sfântului Vasile cel Mare cu Amfilohie debutează în anul 373<sup>50</sup>, când în corpusul epistolar este consemnată prima scrisoare scrisă, se pare de Vasile, dar pusă sub numele lui Himerius, un fost coleg de școală a lui Amfilohie și un ucenic apropiat al Sfântului Vasile cel Mare. Din anul 374 s-au păstrat 5 scrisori<sup>51</sup>, în anul 375 Vasile îi adresează 6 scrisori<sup>52</sup>, pentru că în anul 376 corespondența dintre cei doi să se încheie cu alte 6 scrisori<sup>53</sup>. După această dată nu se mai păstrează nici o scrisoare. Cele 18 scrisori pot fi împărțite în trei categorii: **scrisori amicale** – cele mai multe, 11<sup>54</sup>, **scrisori canonice** – 3<sup>55</sup> și **scrisori dogmatice** – 4<sup>56</sup>. Numărul scrisorilor schimbate între cei doi corespondenți a fost cu siguranță mai mare, având în vedere faptul că, de cele mai multe ori, scrisorile vasiliene veneau ca răspuns la una sau chiar mai multe scrisori trimise de ierarhul din Iconiu, însă restul scrisorilor nu s-au păstrat.

#### a. Scrisorile amicale

Scrisorile amicale relevă o relație foarte apropiată între Vasile cel Mare și Amfilohie, numeroase fiind mențiunile care ilustrează sentimentele profunde dintre cei doi, compatibilitatea și congruența opțiunilor duhovnicești și pastorale, povara suferinței fizice purtate de Vasile, mândrierea și bucuria resimțită de marele ierarh capadocian la primirea veștilor de la ucenicul din Iconiu, strategiile gândite împreună pentru a face front comun în fața ariilor și a susținătorilor lor.

Dintre scrisorile amicale trimise de Vasile scrisoarea 161 redactată în anul 374, cu ocazia hirotonirii ca episcop al lui Amfilohie, se constituie într-un veritabil ghid pastoral în care, cu mare finețe, sunt creionate premizele, responsabilitățile, pericolele și rezultatele așteptate ale păstoririi episcopale a lui Amfilohie la Iconium:

„Binecuvântat fie Dumnezeu, care alege în fiecare neam pe cei plăcuți, Cel Care deosebește vasele alegerii și se folosește de ele pentru slujirea celor sfinte! El este Cel Care și acum, când tu căutai să scapi nu de persoana mea, ci de chemarea pe care o aveai să-o primești prin mijlocirea mea, El este cel care te-a prins în cursa harului Său și te-a pus în inima Pisidiei. Acolo ești chemat să vânezi pe oameni și să duci de la întuneric spre lumină pe cei răpiți de diavolul, pentru ca să-i ajuți să dobândească din nou viața și să intre iar în

<sup>46</sup> Remus Rus, *Dicționar enciclopedic de literatură creștină din primul mileniu*, Ed. Lidia, București, 2003, p. 39.

<sup>47</sup> Joseph Tixeront, *A Handbook of Patrology*, translation by S.A. Raemers, Kessinger Publishing's Legacy Reprints, f.a, p. 180.

<sup>48</sup> Remus Rus, *op. cit.*, p. 239.

<sup>49</sup> J. Tixeront, *op. cit.*, p. 180.

<sup>50</sup> Scrisoarea 150.

<sup>51</sup> Scrisorile 161, 176, 188, 190 și 201.

<sup>52</sup> Scrisorile 199, 200, 202, 217, 218 și 231.

<sup>53</sup> Scrisorile 232, 233, 234, 235, 236 și 248.

<sup>54</sup> Scrisorile 150, 161, 176, 190, 200, 201, 202, 218, 231, 232 și 248.

<sup>55</sup> Scrisorile 188, 199 și 217.

<sup>56</sup> Scrisorile 233, 234, 235 și 236.

*voia lui Dumnezeu. [...] Să dea Domnul, fie că om fi, fie că n-om fi de față, să vedem împliniri bogate din lucrarea frăției tale și să auzim de cât mai mult progres pe calea Evangheliei și de cât mai multă bună rânduială în Biserici!*

*Lucrează, aşadar, bărbăteşte și fii tare, mergi în fruntea poporului care a fost încredințat dreptei Tale! Și, ca un cărmaci înțeleapt, pune stăpânire prin hotărârile pe care le iezi peste orice furtună adusă de vânturile ereziei, păzindu-ți corabia de primejdia scufundării în valurile sărate și amare ale învățăturii celei rătăcite, așteptând cu răbdare pacea pe care o va face Domnul, atunci când va găsi un glas vrednic să-L trezească pentru a porunci vânturilor și mării să se opreasca. [...] Nu te plângé gândind că sarcina luată ar întrece puterile Tale! Nici chiar dacă ar trebui să duci singur această sarcină, ea tot nu ar fi prea greu de dus, căci Domnul îți ajută după cuvântul psalmistului: «Aruncă spre Domnul grija ta și El te va hrăni». Îngăduie să-ți adresez rugămîntea să veghezi în orice clipă și să nu te lași dus de obiceiuri rele, ci cu ajutorul lui Dumnezeu să le schimbi în bine toate câte îți vor ieși în cale. Dumnezeu nu te-a trimis să te iezi după alții, ci ca tu să conduci pe cei ce vor să se mantuiască. Îți cer să te rogi și pentru mine, ca, dacă voi mai fi în viață, să fiu învrednicit să te văd în Biserica ta, iar dacă-mi va fi dat să plec din ea mai iute, să te văd acolo sus, lângă Domnul, unde Biserica va fi ca o vie roditoare de sapte bune și tu ca un bun lucrător și iconom credincios care dă la vreme roada grânelor sale. [...] Păzește-ți bunul nume pentru darurile duhului și ale înțelepciunii”<sup>57</sup>.*

Epistola 191 ne dezvăluie resortul intim al legăturii dintre Vasile și Amfilohie și anume unitatea de credință: „exprim și eu ceea ce simt, pentru că odată ce, cu darul lui Dumnezeu, unitatea de credință este statornicită între noi, din acea clipă nu există nimic altceva care să ne împiedice de a fi un trup și un duh, după cum am și fost aleși într-o nădejde prin chemare”. Din această perspectivă unitatea celor doi devine paradigmă pentru relațiile dintre comunitățile pe care le păstoresc căci, Vasile insistă ca „întâmpinându-ne reciproc cu darul lui Dumnezeu să conducem Bisericile noastre după vechea rânduială a dragostei”<sup>58</sup>.

Din arealul scrisorilor amicale doresc să mai semnalez un singur aspect și anume acela legat de politica eleziastică sau strategia abordată de Vasile cel Mare în vederea consolidării poziției ortodoxe în lupta împotriva arianismului. Apărător vehement al credinței niceene, Sfântul Vasile cel Mare a intrat în conflict cu împăratul Valens, iar urmarea acestui fapt a fost divizarea eparhiei lui în două, cu scopul evident de a-i diminua autoritatea și influența. Vasile nu numai că l-a înfruntat pe împărat, dar a găsit și soluția pentru a proteja jurisdicția sa și pentru a putea face față asalturilor ariene. Amfilohie a făcut parte din grupul inițial al episcopilor care împărtășeau viziuni similare cu cele ale lui Vasile, alături de Grigorie de Nazianz, Grigore de Nyssa sau Petru al Sevastei. În această calitate el devine, pentru Vasile, așa cum mărturiște acesta, „sfetnic”<sup>59</sup>.

Strategia pe care Sfântul Vasile cel Mare și episcopii adunați în jurul lui au implementat-o s-a dezvoltat pe mai multe coordonate. Cele mai semnificative au fost: înmulțirea numărului de scaune episcopale și instalarea de episcopi prin orășelele și târgurile care în vremurile vechi aveau scaune episcopale<sup>60</sup>; selectarea unor bărbați încercați, lucrători cu inimă curată, pentru a ocupa scaunele vacante; recrutarea unui număr mai mare de ierarhi dintre monahi; o cercetare mai atentă a celor chemați la demnitatea arhierească pentru a preveni ridicarea la rangul episcopal a celor nepregătiți, fapt care ar avea consecințe pasto-

<sup>57</sup> Scrisoarea 161, Sfântul Vasile cel Mare, *Corespondență (Epistole)*, PSB vol. 12, (în continuare PSB 12), pp. 351–353.

<sup>58</sup> Scrisoarea 191, PSB 12, pp. 392–393.

<sup>59</sup> Scrisoarea 201, PSB 12, p. 411.

<sup>60</sup> Scrisoarea 190, PSB 12, p. 390.

rale grave întrucât aceştia ar putea să obişnuiască poporul „*să petreacă în nepăsare*”<sup>61</sup>; solicitarea de referințe despre cei care „*au credința sănătoasă*” și „*nu s-au spuscat cu rătăcirea ereziei*”<sup>62</sup>; delimitarea precisă a granițelor jurisdicționale; izolarea elementelor problematice, a ierarhilor ostili, prin hirotonirea în jurul loc a unor episcopi fideli; întrunirea frecventă a episcopilor în sinod pentru a da răspuns imediat problemelor apărute; schimbul de informații și consultările reciproce; solidaritatea cu ierarhii căzuți victime uneltirilor potrivnicilor, manifestată, în special, prin rugăciune<sup>63</sup>.

#### b. Scrisorile canonice

Vasile cel Mare a manifestat o predilecție pentru ordine, iar acest fapt reiese din destul de numeroasele scrisori al căror singur scop a fost restabilirea ordinii oriunde aceasta era perturbată și peste tot unde rânduialile canonice ajunseră să fie neglijate.

Cele trei scrisori canonice adresate lui Amfilohie (188, 199 și 217) ilustrează cum nu se poate mai bine acest aspect. Dacă avem în vedere că dintre canoanele Sfintilor Părinți cele scrise de Vasile sunt aproape de două ori mai numeroase (din cele 151 de canoane reunite sub numele de Canoanele Sfintilor Părinți, 59 sunt redactate de un număr de 12 Părinți și 92 de Sfântul Vasile), iar dintre cele 92 de canoane elaborate de Vasile primele 85 se regăsesc în epistolele canonice adresate lui Amfilohie, reușim să ne facem o imagine asupra complexității și importanței problemelor la care Amfilohie solicită răspuns de la Vasile.

Motivele canonice pe care aceste epistole le adordează și le soluționează pot fi grupate în mai multe categorii. Unele privesc disciplina ecclaziastică (validitatea botezului ereticilor și a schismaticilor, rânduiala primirii în Biserică a ereticilor, jurământul de credință, principiul iconomiei, viața morală a clerului, inclusiv a celui inferior și a călugărilor), altele viziază aspecte ale vieții sociale (crima, uciderea involuntară, lovitura de moarte, jurământul, sclavia, camăta, lupta împotriva tâlhărilor, jefuitorii de morminte). Cele mai multe, însă, fac referire la viața de familie și păcatele împotriva ei (desfrânarea, căsătoria a III-a, avortul, homosexualitatea, zoofilia, văduvele). De asemenea, trebuie remarcat faptul că scrisoarea 217 cuprinde norme penitențiale precise pentru aspectele menționate anterior.

În contextul expunerii noastre vrem să evidențiem, în mod deosebit, mecanismul care a dus la elaborarea acestor norme canonice asumate ulterior de întreaga Biserică. Pretextul îl constituie, la fel ca în cazul tratatului Despre Sfântul Duh, solicitarea expresă și repetată a lui Amfilohie, care prețuind în mod deosebit pe Sfântul Vasile cel Mare pentru înțelepciunea, cumpătul și spiritul său practic, dorea să cunoască punctul său de vedere chiar și în cele mai puțin însemnate chestiuni de administrație și disciplină, având convingerea că, rezolvând aceste chestiuni în spiritul îndrumărilor date de Sf. Vasile, va obține cele mai bune rezultate în conducerea eparhiei sale<sup>64</sup>, premisă care s-a dovedit a fi adeverată.

Insistența lui Amfilohie se constituie pentru Vasile atât într-un motiv de admirărie pentru ierarhul din Iconiu, cât și într-un prilej de aprofundare și sistematizare a propriilor sale puncte de vedere: „*Am admirat la tine dorința de a învăța, pe care ai împreunat-o cu smerenia, întrucât dorești să te mai instruiești după ce și s-a încredințat odată slujba de a învăța tu pe alții, și încă de a-i învăța prin mine, când se știe că eu nu stăpânesc o poziție în-*

<sup>61</sup> Ibidem.

<sup>62</sup> Scrisoarea 218, PSB 12, p. 451.

<sup>63</sup> Scrisorile 231 și 232, cu referire directă la fratele Sfântului Vasile cel Mare, Grigorie de Nyssa, la acea vreme în exil, PSB 12, pp. 478–479.

<sup>64</sup> Iorgu I. Ivan, *Opera canonica a Sfântului Vasile cel Mare și importanța ei pentru unitatea Bisericii*, în Studia Basiliana, I, Ed. Basilica, București, 2009, p. 274.

*semnată în domeniul cunoașterii, spune Sf. Vasile cu modestie și adaugă: „dar pentru că vrei să faci acest lucru cu frică de Dumnezeu, ceea ce altcineva nu l-ar face prea ușor, trebuie ca și eu să vin, peste puterile mele, în ajutorul bunei tale vinețe și nobilei tale râvne”<sup>65</sup>.*

*„Scriptura ne spune că „cel ce nu știe, de va întreba de înțelepciune, înțelepciune i se va socoti (Pilde, 17,28). Dar mi se pare că întrebarea unui înțelept e în stare să facă înțelept chiar și pe un nebun. Acest lucru mi se întâmplă și mie ori de câte ori primesc scrisori de la un om harnic ca tine. Într-adevăr mă fac mai știitor și mai înțelept decât aş fi eu însuși prin simplu fapt că mai pun întrebări, pentru că mai învăț multe lucruri pe care nu le știam, iar grija de a fi căt mai exact mă face să-mi devin dascăl mie însămi. Desigur că și în cazul de față, întrucât până acum niciodată nu dădusem atenție la obiectul întrebărilor tale, am fost nevoie să le examinez mai cu grija și să-mi aduc aminte ceea ce auzisem de la cei mai în vîrstă și să AFLU astfel, prin propria mea nesocotință, în ce măsură se apropie ele de cele ce mi s-au spus”<sup>66</sup>.*

Așadar stăruința lui Amfilohie pune în mișcare un angrenaj ale cărui piese de bază sunt: întrebarea, problematizarea, aprofundarea, confruntarea. Dacă în privința întrebărilor lucrurile sunt clare (ele sunt exterioare, provin de la Amfilohie), iar problematizarea și aprofundarea sunt procese personale, euristicice, confruntarea este un proces de ieșire din cadrele cugetării proprii în căutarea validării autoritative pe care o conferă rememorarea celor spuse de cei mai în vîrstă, de Părinții Bisericii.

### c. Scrisorile dogmatice

Cele 4 scrisori cu caracter dogmatic pe care Sf. Vasile cel Mare le adresează lui Amfilohie formează un întreg coerent și investighează relația dintre credință și rațiune, dintre natură și revelație, ca surse ale cunoașterii noastre despre Dumnezeu<sup>67</sup>.

Amfilohie îi solicită ierarhului capadocien explicații cu privire la cunoașterea pe care un om o poate avea despre Dumnezeu. Vasile cel Mare îi răspunde făcând câteva precizări extrem de importante pentru conjugările teologice ulterioare.

Primele observații pe care Sfântul Vasile le face se referă la rațiune, considerată un lucru bun și elementul prin care se definește statutul nostru de chip al lui Dumnezeu<sup>68</sup>. Cât privește lucrarea minții sau a rațiunii Vasile cel Mare o consideră tot un factor pozitiv, dar precizează: „afându-se în continuă mișcare, mintea adeseori plăsmuiește și imagini fantastice despre lucruri inexistente, ca și cum ele ar exista, după cum adeseori mintea reușește să ajungă direct la adevar. Ca unul care cred în Dumnezeu, eu sănătatea de părere că în mintea omului sunt prezente două puteri, una rea și demonică, în stare să ne atragă spre cădere, iar cealaltă dumnezeiască și bună, în stare să ne ridice spre asemănarea cu Dumnezeu. Când dar mintea rămâne acasă la ea, atunci e în stare să sesizeze până și lucrurile cele mai mici însușindu-și-le; în schimb, dacă se dă pe mâna seducătorilor atunci își pierde puterea de judecată și se îndeletnicește cu închipuiri nebunești. În astfel de situație ea poate crede că lemnul nu-i lemn, ci e Dumnezeu, după cum poate spune că aurul nu-i ban, ci putere divină. Dacă însă rațiunea se îndreaptă spre lucruri dumnezeiești și primește în

<sup>65</sup> Scrisoarea 199, PSB 12, p. 400.

<sup>66</sup> Scrisoarea 188, PSB 12, pp. 373–374.

<sup>67</sup> Johannes Quasten, *op. cit.*, p. 224.

<sup>68</sup> Scrisoarea 233, PSB 12, p. 480.

*sine din darurile Duhului, atunci ajunge să înțeleagă adevărurile dumnezeiești pe măsura în care îi îngăduie acest lucru puterile firii*<sup>69</sup>.

Din perspectiva vasiliană înțelegerea adevărurilor dumnezeiești presupune o dublă acțiune: căutarea prin intermediul rațiunii și asistența Duhului Sfânt, însă este condiționată și de „puterile firii. Pe de altă parte Sf. Vasile precizează că „*mintea care se contopește cu dumnezeirea Duhului e în stare să vadă și să pătrundă în lucruri atât de mari și dumnezeiești, cum numai harul de sus și starea lor o pot îngădui*”<sup>70</sup>.

Având în vedere acest fapt Sfântul Vasile îndeamă „*să lase oamenii deoparte discuțiile fără de sfârșit și să caute adevărul cu evlavie, iar nu pieziș ori cu răutate. Pentru că puterea de judecată a minții tocmai de aceea ni s-a dat, ca să cunoaștem adevărul. Iar adevărul întreg se cuprinde numai în Dumnezeu. De aici și datoria primordială a minții de a căuta să cunoaștem pe Dumnezeu, și anume o astfel de cunoaștere cătă este îngăduită unor mărunte existențe pământești față de măreția nesfârșită a dumnezeirii*”<sup>71</sup>.

În același timp Sf. Vasile avertizează: „*dacă puterea minții e tulburată de diavol, atunci omul va ajunge să se închine la idoli ori se va întoarce spre alt soi de fărădelegi. Dacă însă își va deschide sufletul spre ajutorul Duhui Sfânt, atunci va ajunge să cunoască adevărul și să recunoască pe Dumnezeu. În această viață îl va cunoaște, însă, numai – „în parte – cum zice Apostolul, mai deplin abia în viața de dincolo „când va veni ceea ce este desăvârșit și când se va desființa ceea ce este în parte”*<sup>72</sup>.

În ceea ce privește cunoașterea lui Dumnezeu Sfântul Vasile cel Mare precizează faptul că ea poate fi înțeleasă în mai multe feluri. Noi „*cunoaștem mărire și puterea lui Dumnezeu, înțelepciunea, bunătatea și purtarea de grija pe care o are față de noi, precum și dreptatea cu care judecă El toate, dar însăși ființa lui Dumnezeu n-o putem cunoaște. [...] Intr-adevăr s-a spus că una este ființa lui Dumnezeu și cu totul altceva însușirile pe care le-am enumerat. Căci lucrările sunt diferite, pe cătă vreme ființa e simplă, iar noi putem afirma că din lucrări îl cunoaștem pe Dumnezeu, pe când de ființa lui nu suntem în stare să ne apropiem, pentru că lucrările Lui sunt cele care coboară spre noi, pe când ființa lui rămâne inaccesibilă*”<sup>73</sup>.

Sfântul Vasile cel Mare evidențiază ridicoulul celor care susțin că necunoscând ființa lui Dumnezeu noi cinstim ceea ce nu cunoaștem: „*miroase a joacă copilărească vorba de adineauri „dacă nu cunoști ființa lui Dumnezeu înseamnă că tu cinstești ceva ce nu cunoști. În realitate putem spune că: „eu știu că Dumnezeu există, în ce constă, însă ființa Lui, acest lucru trece dincolo de puterea mea de înțelegere”*<sup>74</sup>.

Pornind de la acest aspect sunt extrem de importante implicațiile soteriologice pe care le presupune cunoașterea lui Dumnezeu precum și relația cunoaștere-credință-închinare.

„*Cum mă voi măntui atunci? Prin credință, căci credința e suficientă pentru a ne convinge că există Dumnezeu, dar nu ce este Dumnezeu în ființa Lui, iar el va răsplăti după cuvință celor care îl caută. Căci, în fond, cunoașterea ființei dumnezeiești constă tocmai în simțământul că ființa lui Dumnezeu n-o putem cunoaște, dar încchinarea nu stă în legătură cu cât cunoaștem din ființa lui Dumnezeu, ci cu convingerea că El există*”<sup>75</sup>.

„*Așadar, cunoașterea izvorăște din lucrări, iar din cunoaștere s-a născut încchinarea. „crezi că eu pot face aceasta? (Mt. 9,28) Cred Domane și s-a închinat Lui (Ioan 9,38). În*

<sup>69</sup> Ibidem.

<sup>70</sup> Ibidem, p. 481.

<sup>71</sup> Ibidem.

<sup>72</sup> Ibidem, p. 482.

<sup>73</sup> Scrisoarea 234, PSB 12, pp. 482–483.

<sup>74</sup> Ibidem, p. 483.

<sup>75</sup> Ibidem, p. 483.

*chipul acesta încchinarea urmează credinței, iar credința se întărește prin putere. [...] noi cunoaștem pe Dumnezeu după puterea Lui, iar dacă credem în Cel pe Care-L cunoaștem, atunci și încchinarea o aducem tot Celui în Care credem*<sup>76</sup>.

În scrisoarea 235 Sfântul Vasile cel Mare reia discuția în legătură cu relația cunoaștere-credință-încchinare, accentuând faptul că cunoașterea este anterioară credinței, iar din credință se naște încchinarea: „*Când vorbim însă de credința în Dumnezeu, ceea ce premerge întâi este ideea despre existența lui Dumnezeu, iar aceasta o deducem din lucrurile create. Faptul că Dumnezeu e înțelept, e puternic, e bun și că are toate celelalte însușiri Îl deducem ușor din comparația cu lumea creaturilor, pentru că aşa Îl cunoaștem ca stăpân al nostru al tuturora. Și întrucât Dumnezeu e Ziditorul întregii lumi, iar noi facem parte din lume, urmează că Dumnezeu e și Creatorul nostru. Acestei cunoașteri îi urmează apoi credința, iar din această credință izvorăște încchinarea*<sup>77</sup>.

În aceeași scrisoare, Sfântul Vasile cel Mare realizează, de asemenea, și extinderea sensului termenului de cunoaștere de la cel unilateral de cugetare asupra ființei lui Dumnezeu la un sens mai amplu sau la o abordare plurisemantică ce implică mai multe aspecte: cunoașterea Creatorului, explicarea minunilor Lui, tinerea poruncilor și strânsa comuniune cu El.

Sfântul Vasile cel Mare inserează în epistola 236 și o sinteză a învățăturii sale trinitare, reafirmând deosebirea dintre „ființă” și „persoană”, unitatea de ființă în divinitate, notele specifice fiecărei persoane treimice: paternitatea, înfierea și sfîntirea<sup>78</sup>.

În concluzie, schimbul epistolar înregistrat între Vasile cel Mare și Amfilohie de Iconiu, ilustrează amploarea relațiilor inter-personale ale ierarhului capadocian, bogatele sale cunoștințe teologice și canonice, complexitatea problematicii vieții bisericesti din a doua jumătate a secolului al IV-lea, conlucrarea strânsă dintre ierarhii fideli crezului niceean, iar din punct de vedere hermeneutic este ilustrat cum nu se poate mai bine principiul că la baza răspunsurilor ziditoare stau întrebări înțelepte.

<sup>76</sup> Ibidem.

<sup>77</sup> Scrisoarea 235, PSB 12, p. 484–485.

<sup>78</sup> Scrisoarea 236, PSB 12, pp. 491–492.

# Sfânta Liturghie – Modalitate concretă de perpetuare a învățăturii Mântuitorului

Mircea OROS

Facultatea de Teologie Ortodoxă Cluj-Napoca  
mircea\_oro67@yahoo.com

Propovăduirea Evangheliei lui Hristos este un act fundamental al învățăturii Bisericii<sup>1</sup>. Fără realizarea lui nu este posibilă nici încreștinarea unor persoane din afară Bisericii, dar nici creșterea în Hristos a celor nou botezați. Propovăduirea Evangheliei are ca scop cunoașterea lui Dumnezeu, iar cunoașterea presupune mai multe etape succesive, învățătura Bisericii în acest sens nefiind niciodată una restrictivă, care să se mărginească doar la un singur aspect al cunoașterii, ci vizează cunoașterea deplină a lui Dumnezeu, prin relație, prin experiența directă dată de comuniunea cu Dumnezeu<sup>2</sup>. Astfel, Sfânta Liturghie este mijlocul deplin al realizării obiectivului cunoașterii depline a lui Dumnezeu, întrucât, în cadrul ei, sacramental, omul ajunge la comuniune euharistică, ființală, cu Hristos cel Răstignit și Înviat<sup>3</sup>.

Teologia ortodoxă nu privește Sfânta Liturghie niciodată sub aspectul unui act magic, a unei minuni care se petrece punctual într-unul din momentele sale. Liturghia este jertfă și anamneză și taină în ansamblul ei, nu în momente succesive, chiar dacă diferitele momente liturgice actualizează mai pregnant unul din aspectele sale. Nu se poate spune astfel că Liturghia este învățătoarească până la un anumit punct și de la un alt punct sfîrșitoare. Prin urmare, dacă deplina cunoaștere a lui Dumnezeu se realizează în momentul împărtășirii euharistice cu Trupul și Sângerele Mântuitorului, momentul în care unirea dintre om și Dumnezeu se înfăptuiește în modul cel mai deplin, totuși, cunoașterea lui Dumnezeu în Sfânta Liturghie ține mai degrabă de un proces, de o înaintare constantă în revelație și cunoaștere până la măsura deplinătății împărtășirii euharistice.

Astfel trebuie să precizăm că Sfânta Liturghie este un act de transmitere a Evangheliei lui Hristos sub două aspecte: 1. ca întreg, care propovăduiește cuvântul lui Dumnezeu, pe care îl exprimă și îl actualizează în forme trăite și 2. punctual, în special prin citirile din Sfânta Scriptură consacrate în mod explicit transmiterii Evangheliei lui Hristos.

Ca întreg, prin care se propovăduiește învățătura creștină, prezentându-se credincioșilor cuvintele și faptele Mântuitorului, precum și învățătura Bisericii deductibilă din acestea, Sfânta Liturghie se desfășoară într-un ansamblu cultic, didactic. „Pictura și icoanele care împodobesc Sf. locaș au o mare importanță didactică, fiindcă ele zugrăvesc în chip plastic ceea ce Sfânta Liturghie redă în acte sacramentale”<sup>4</sup>.

În ansamblul său, Sfântă Liturghie este o propovăduire. Sub aspectul său anamnetic, Sfânta Liturghie nu este doar o comemorare a actelor săvârșite de către Mântuitorul Hristos,

<sup>1</sup> Pr. Prof. Valer Bel, *Misiune, parohie, pastorație*, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2006, p. 41.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 42.

<sup>3</sup> Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia Ortodoxă*, Ed. IBMBOR, București, 2004, p. 139.

<sup>4</sup> Pr. Prof. Nicolae Balca, *Importanța catehetică a Sfintei Liturghii*, în „Biserica Ortodoxă Română”, an LXXXVI, nr. 1–2/1958, p. 194–213.

și o simplă reproducere a cuvintelor Sale, ci un proces unitar de reactualizare și recapitulare a lor. „Cina cea de Taină, și deci și Sfânta Liturghie, rezumă în chip minunat întreaga Evanghelie a iubirii. Căci ea ne arată ce a făcut Mântuitorul pentru noi prin jertfa Sa și moartea Sa pe Cruce, prin mijlocirea cărora creștinii participă la viața divină”<sup>5</sup>. „Pentru a ne da conștiința acestei prezențe și activități a Mântuitorului, întocmirea Liturghiei reprezintă prin rituri simbolice întreaga viață și activitate istorică, pentru ca în cele din urmă să reproducă sau să actualizeze momentul ei suprem: jertfa de pe Golgota și celealte episoade din urma ei”<sup>6</sup>. „Liturghia este prin natura sa un prilej de contemplație a Sfintei Jertfe și un mediu de inspirație a virtuților pentru cei care asistă la ea cu atenție și credință”<sup>7</sup>. „Bogata imnologie bisericescă, mai ales, constituie un prilej la îndemâna tuturor credincioșilor să reflecteze sub aspectele cele mai variate la învățările și preceptele Mântuitorului în forma în care Biserica le-a lămurit și le-a explicat pentru a susține și a întări credința ortodoxă”<sup>8</sup>.

Sfânta Liturghie este astfel o prezentare a vieții și activității Mântuitorului, un prilej de meditare la învățătura Sa, dar și o prezentare a acestei învățături într-o formă inculturată la nivelul experienței religioase a trăirii liturgice. „În Sfânta Liturghie credincioșii ortodocși retrăiesc întreg misterul întrupării, începând de la nașterea din Beteleem și până la Înălțarea la ceruri, care se perindă prin acte simbolice, prin lecturi și rugăciuni înaintea ochilor sufleștei ai credincioșilor”<sup>9</sup>.

Sfânta Liturghie are astfel un dublu scop: cel al prezentării vieții și activității Mântuitorului, dar și unul pedagogic, didactic menit să transforme interior persoana umană, atât pentru primirea dumnezeieștilor taine, cât și în ceea ce privește existența liturgică a omului, ulterioră Sfintei Liturghii.

În aspectul didactic al Sfintei Liturghii, în general, nu este cuprinsă doar transmiterea și explicarea învățăturilor de credință, ci și conștientizarea persoanei umane prin puterea exemplului mereu viu al Mântuitorului prezent în Sfânta Liturghie. „Ca și în Evanghelia Mântuitorului, tot aşa și în Liturghia Bisericii, valoarea exemplului este în chip particular apreciată. În consecință, funcțiunea catehetică a Liturghiei nu se închide în simpla noțiune de predare a unor cunoștințe sau de instruire, ci ea urmărește de a da credincioșilor și deprinderi, adică de a-i obișnui, a-i educa, adică de a le da cunoștințe religioase nu doar în proprietate intelectuală, ci de a-i determina să le transforme în viață trăită sau moravuri”<sup>10</sup>.

Caracterul didactic al Sfintei Liturghii, exprimat prin transmiterea învățăturii de credință și împrietenirea ei la nivel lăuntric este demonstrat încă din începutul Sfintei Liturghii, și anume din momentul pregătirii preotului săvârșitor pentru Liturghie. Astfel rugăciunea îmbrăcării mâncuțelor: „mâinile Tale m-au făcut și m-au zidit; înțelepțește-mă și mă voi învăța poruncile Tale”<sup>11</sup>, arată că preotul trebuie să fie deschis și pentru un proces didactic și pedagogic.

<sup>5</sup> Ibidem, p. 197.

<sup>6</sup> Pr. Prof. Petre Vintilescu, *Funcția catehetică a Sfintei Liturghii*, în „*Studii Teologice*”, an I, nr. 1–2/1949, p. 18.

<sup>7</sup> Ibidem, p. 25.

<sup>8</sup> Ibidem, p. 20.

<sup>9</sup> Pr. Prof. Spiridon Cândeа, *Cultul divin și pastoralia creștină – factori de promovare a vieții religioase în Ortodoxie*, în „*Biserica Ortodoxă Română*”, an LXXXV, nr. 11–12/1967, p. 1198.

<sup>10</sup> Pr. Prof. Petre Vintilescu, *op. cit.*, p. 24.

<sup>11</sup> *Liturghierul*, p. 94.

În ceea ce privește faptul că Sfânta Liturghie în ansamblul său este o recapitulare a mesajului scripturistic al măntuirii în Hristos trebuie să amintim că ea are în mare măsură o construcție scripturistică.<sup>12</sup>

Citirile din Sfânta Scriptură trebuie să ne apară ca o parte integrantă normală a întregului Liturghiei. „Citirea pericopelor evanghelice și apostolice nu însemnează o «paузă» sau o «paranteză» liturgică, ci ea face parte din însuși miezul Sfintei Liturghii”<sup>13</sup>. „Ar fi greșit să credem că rostul acestor lecturi se reduce doar la dimensiunea lor învățătoare. Ele au și un rol purificator, de pregătire a sufletelor pentru obiectivul principal al Liturghiei, Euharistia”<sup>14</sup>. Citirile „pregătesc și curătesc dinainte, pentru sfîntirea cea mare a Sfintelor Taine”<sup>15</sup>. „Ele închipuiesc arătarea în lume a Domnului, prin care El s-a făcut cunoscut încetul cu încetul, după învierea Sa”<sup>16</sup>.

Citirile speciale din Sfânta Scriptură, regăsite în rânduiala liturgică a Sfintei Liturghii sunt Prochimenu, Apostolul și Evanghelia. Toate acestea au menirea de a transmite în ansamblu mesajul Scripturistic al măntuirii realizate prin opera răscumpărătoare a Mântuitorului. Asocierea lor nu este întâmplătoare, ci ele se află într-o legătură interioară, organică. Astfel „cîteul rostește prochimenu Apostolului, sau stilul prevăzut din Psalmi, ca semn al legăturii învățăturii Noului Testament cu cea a Vechiului Testament, sau al unității planului de mântuire al lui Dumnezeu desfășurat de-a lungul istoriei”<sup>17</sup>.

Ordinea citirii pericopelor scripturistice este cea a Apostolului și a Evangheliei. Ele sunt puse în această ordine, nu pentru că Apostolul ar reprezenta o întărietate în fața Evangheliei, ci pentru că respectându-se principiul descoperirii progresive a lui Hristos în fața oamenilor<sup>18</sup>, se înțelege ca Evanghelia să fie citită ultima „pentru că cele grăite de Mântuitorul Însuși ne înfățișează arătarea Lui mai lămurit decât cele spuse de Apostoli”<sup>19</sup>.

Citirea Apostolului reprezintă o etapă a momentului revelării sau descoperirii lui Hristos în Sfânta Liturghie, etapă care însă, nu este despărțită de ansamblul revelării Sale evanghelice. „Ceea ce se va citi din scriserile Apostolului e aceeași înțelepciune a lui Hristos care se cuprinde și în Evanghelie. Sau prin ele e vestit Același Hristos, Înțelepciunea ipostatică a lui Dumnezeu”<sup>20</sup>.

Citirea propriu-zisă a Evangheliei în cadrul liturgic este precedată de două momente cu valoarea distinctă și complementară, rugăciunea dinainte de Evanghelie și imnul de laudă adresat lui Dumnezeu.

Rugăciunea dinainte de Evanghelie: „Strălucește în inimile noastre, Iubitorule de oameni, Stăpâne, lumina cea curată a cunoașterii Dumnezeirii Tale și deschide ochii gândului nostru spre înțelegerea evanghelicelor tale porunci, ca toate poftele trupului călcând, viețuire duhovnicească să petrecem, cugetând și făcând toate cele ce sunt spre bună plăcerea

<sup>12</sup> Despre prezența Sfintei Scripturi în textul Sfintei Liturghii și a cultului în general, se poate consulta ÎPS Bartolomeu Valeriu Anania, *Cartea deschisă a Împărației. O însoțire liturgică pentru preoți și mireni*, Ed. IBMBOR, București, 2007, p. 116–117.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 117.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 117.

<sup>15</sup> Sf. Nicolae Cabasila, *Tâlcuirea Dumnezeieștii Liturghii*, Ed. IBMBOR, București, 1997, p. 54.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 54.

<sup>17</sup> Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia ortodoxă*, Ed. IBMBOR, București, 2004, p. 318.

<sup>18</sup> ÎPS Bartolomeu Valeriu Anania, *op. cit.*, Ed. IBMBOR, București, 2007, p. 119: „Hristos nu i s-a arătat lumii dintr-odată, năprasnic, ci progresiv, înaintând de la simplu la compus, de la elementar la complex”.

<sup>19</sup> Sf. Nicolae Cabasila, *op. cit.*, p. 55.

<sup>20</sup> Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 318.

*Ta. Că tu ești luminarea sufletelor și a trupurilor noastre, Hristoase Dumnezeule și Tie slavă înălțăm, împreună și Celui fără de început al Tău Părinte și Preașfântului și bunului și de viață făcătorului Tău Duh, acum și pururea și în vecii vecilor. Amin.*<sup>21</sup>, „cere atât pregătirea pentru citire, cât și roadele acesteia pentru ascultători”<sup>22</sup>. Rugăciunea cere o luminare a credincioșilor, în vederea cunoașterii, dar „dacă ar fi vorba despre o cunoaștere teoretică a dogmelor despre Dumnezeu, pe aceasta ar avea-o preotul cum nu o au credincioșii. E vorba deci despre o cunoaștere din strălucirea luminii lui Dumnezeu, Care Se face El Însuși lumină în preot și în credinciosi”<sup>23</sup>.

Un alt moment important al pregătirii pentru primirea cuvântului lui Dumnezeu prin citirea Sfintei Evanghelii este imnul „*slavă Tie Doamne, slavă Tie*”<sup>24</sup>. „Înainte și după Evanghelie înălțăm o cântare adevărată, de laudă, fără cerere, ca unii care știm că Sfânta Evanghelie intruchipează pe Hristos, și că, dacă L-am aflat pe Hristos, am dobândit totul”<sup>25</sup>. De altfel, această dimensiune doxologică a întâmpinării descoperirii evanghelice a lui Hristos, este anticipată chiar de citirea Apostolului, pentru că „epistolele apostolilor nu sunt o expunere teoretică a lucrării mânduitoare a lui Hristos, ci una doxologică de preamărire”<sup>26</sup>.

Pe de o parte citirile din Apostol sau Evanghelie reprezintă punctual o întâlnire imediată a participanților la Sfânta Liturghie cu cuvântul lui Dumnezeu, iar pe de altă parte „pericoapele evanghelice și scrierile sfinților Apostoli, repartizate pe duminicile și sărbătorile din calendar, fac să ruleze pe dinaintea minții noastre întreaga învățătură și amintirea faptelor Sale”<sup>27</sup>.

„Alături de rugăciuni, imne, acte și simboluri, explicarea cuvântului lui Dumnezeu prezintă în Liturghie una dintre cele două fețe complementare între ele din circuitul funcțiunii catehetice”<sup>28</sup>. Trebuie să remarcăm faptul că explicarea cuvântului lui Dumnezeu nu trebuie să fie privită ca o ruptură în structura Sfintei Liturghii, ca o intruziune în aceasta, ci ca o parte componentă a acesteia, întrinsecă dimensiunii sale sfîntitoare și mânduitoare. Tânăruirea pericoapei evanghelice, privită ca parte componentă a Sfintei Liturghii prin care se îndeplinește vocația misionară a Bisericii, („pastorația colectivă se exercită în cadrul cultului ortodox și în special în cadrul Sfintei Liturghii și prin predică”<sup>29</sup>), nu este un gest extern al preotului sau al Bisericii, nu este o expunere distinctă de Liturghie a învățăturii de credință. Predica „nu este o simplă explicare a celor citite de către persoanele cunoscătoare și competente, nu este expunerea cunoștințelor teologice ale predicatorului în fața celor care-l ascultă, nici meditația „prilejuită” de textul evangelic. Predica, în general, nu este o predică despre Evanghelie (la „tema evanghelică”); ea este predica Evangheliei însăși”<sup>30</sup>. Predica este prin urmare un act de propovăduire a Evangheliei care vine în continuarea firească a citirii ei. Ea are o valoarea liturgică, și face parte din procesul liturgic de învățare și sfîntire a oamenilor pe care îl presupune Sfânta Liturghie. Predica nu poate fi despărțită nici de citirea Evangheliei, dar nici de prefacerea darurilor în Sfânta Liturghie. Ea este o etapă în

<sup>21</sup> *Liturgier*, 128.

<sup>22</sup> Pr. Prof. Juan Mateos, *Celebrarea Cuvântului în Liturghia Bizantină*, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2007, p. 163.

<sup>23</sup> Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 321–322.

<sup>24</sup> *Liturgier*, p. 129 și 130.

<sup>25</sup> Sf. Nicolae Cabasila, *op. cit.*, p. 54.

<sup>26</sup> Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 314.

<sup>27</sup> Pr. Prof. Petre Vintilescu, *op. cit.*, p. 19.

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 29.

<sup>29</sup> Pr. Prof. Spiridon Cândeа, *op. cit.*, p. 1200.

<sup>30</sup> Pr. Prof. Alexandre Schmemann, *Euharistia – Taina Împărăției*, Ed. Anastasia, București, 1993, p. 82–83.

urcușul spre acest punct. Fiind o predică a Evangheliei, sau o predicare a Evangheliei, desprinderea ei din contextul liturgic, ar fi rezultatul ruperii Cuvântului de Euharistie, adică de Biserica însăși<sup>31</sup>. Totuși, Ortodoxia a înțeles să integreze predica în ansamblul Sfintei Liturghii, dar să nu îi confere un rol preponderent, exclusiv și o importanță exagerată, pentru că ea își realizează rostul doar în acest context unitar al Liturghiei. „În Ortodoxie, predica nu are importanță exclusivă pe care i-o dă protestantismul, pentru simplul motiv că slujba abundă prin ea însăși în elemente edificatoare”<sup>32</sup>.

Propovăduirea cuvântului prin Sfânta Liturghie nu are o valoare exclusivă, ci face parte din ansamblul întregului mântuitor pe care îl reprezintă Sfânta Liturghie în ceea ce privește sfîntirea credincioșilor și aducerea lor în comuniune euharistică cu Hristos cel Înviat.

---

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 72.

<sup>32</sup> Pr. Prof. Spiridon Cândea, *op. cit.*, p. 1201.



# **Lucrări ale Sf. Grigorie Teologul tipărite în secolul al XVI-lea de căturari evanghelici la Brașov**

**Hermann PITTERS**

Departamentul de Teologie Protestantă Universitatea „Lucian Blaga” Sibiu

Este pentru noi un fapt îmbucurător și înălțător că anul 2009 a fost proclamat ca an comemorativ-omagial al celor trei mari părinți bisericești capadocieni Vasile cel Mare, Grigorie Teologul și Grigorie de Nyssa. Toată creștinătatea, Biserica universală datorează acestor trei mari teologi comori inestimabile de gândire călăuzitoare. În perioada dificilă premergătoare celui de-al doilea Conciliu Ecumenic din Constantinopol din anul 381, lucrarea lor teologică devenise decisivă pentru formularea definitivă a Crezului Niceo-Constantinopolitan, hotărâtă la acest conciliu. Acest crez unește de fapt toată creștinătatea din Răsărit și din Apus, punând capăt controverselor cu privire la homoousia celor trei ipostasuri ale Sfintei Treimi. Așadar, într-adevăr, în teologia celor trei mari capadocieni ni se relevă unitatea tuturor creștinilor în una și aceeași credință. Universalitatea teologiei lor reiese și din faptul că toate confesiile se pot regăsi în gândirea acestor mari părinți. Nu este deci de mirare, dacă chiar și teologii Reformei protestante din secolul al XVI-lea au recurs la operele lor.

Acesta este în mod foarte concret cazul și în Transilvania la teologii evanghelici sași din timpul Reformei. În intervenția mea scurtă la acest simpozion am să mă refer la ediția unor texte originale în limba greacă ale lui Grigorie Teologul la Brașov din anii 1540 și 1555. Iată deci o surpriză: Grigorie de Nazianz la noi acasă, cunoscut și apreciat de căturari protestanți, entuziasmată de descoperirea unor texte patristice grecești, pe care le scoate la lumina tiparului, întru totul în spiritul umanismului erudit din acea epocă.

Este vorba de umaniștii brașoveni Johannes Honterus (1498–1549) și Valentin Wagner (1508–1557), primul format la universitățile din Viena și Cracovia și cu lucrări științifice și editoriale la Basel, al doilea cu studii superioare la Wittenberg sub îndrumarea directă a lui Melanchton, amândoi cu titlul academic de magistru, și amândoi promotori ai Reformei bisericești în Transilvania. Honterus, în tiparitura înființată de el la Brașov, pe lângă multe cărți mai ales pentru uz școlar, care acoperă toate obiectele celor șapte arte liberale ale studiilor umaniste<sup>1</sup>, în anul 1540 a editat o carte cu sentințe (sau gnomuri) ale lui Nil Ascetul, de fapt însă o colecție de scrieri ale mai multor autori din patrologia greacă<sup>2</sup>, iar Valentin Wagner, de altfel colaboratorul și urmașul lui Honterus ca prim-preot la Biserica Neagră din Brașov<sup>3</sup>, în anul 1555 a publicat o carte cu texte ale lui Grigorie Teologul, ale lui Menan-

<sup>1</sup> Despre Honterus, viața și opera sa, există multe studii și publicații. O orientare generală o dă NUSSBÄCHER, Gernot: *Johannes Honterus, sein Leben und Werk im Bild*, București 1978; o informare detaliată oferă BINDER, Ludwig: *Johannes Honterus. Schriften, Briefe, Zeugnisse*, București, 1996. Aici și întreaga bibliografie cu privire la cercetările despre Honterus.

<sup>2</sup> Titlurile acestei cărți vezi în fig. 1.

<sup>3</sup> Despre Wagner, viața și opera sa informează cel mai bine Müller, Andreas: *Reformation zwischen Ost und West. Valentin Wagners griechischer Katechismus* (Kronstadt 1550), Köln, Weimar, Wien 2000, cu întreaga bibliografie cu privire la Wagner.

der „și altor poeți”.<sup>4</sup> Pentru noi este interesant faptul că avem o știre precisă despre proveniența acestor texte grecești. Ele provin ca manuscrise din biblioteci mănăstirești din Țara Românească și Moldova. Umanistul german Michael Neander, care în anul 1556 a reeditat carteasentinelor lui Nil Ascetul la Basel cu o traducere în limba latină.<sup>5</sup> În prefața acestei ediții Neander spune clar că textul grecesc al cărții sale a fost tipărit de prima dată de către Johannes Honterus și precizează că acesta l-a descoperit într-o veche bibliotecă. El spune că Honterus, cunoscător al Valahiei și Moldovei, regiuni învecinate Transilvaniei, a cercetat mai multe biblioteci mănăstirești devastate în războaie, găsind „în locuri întunecate, pline de molii și gândaci” manuscrise grecești, pe care le-a prelucrat împreună cu colegul său cărturar Wagner, ca și el bun cunoscător al limbii și culturii grecești, și le-a publicat la Brașov.<sup>6</sup>

După aceste preliminarii ne îndreptăm atenția asupra textelor lui Grigorie de Nazianz, publicate de acești doi umaniști brașoveni. În cartea editată în anul 1540 de Honterus găsim printre altele scrimeri ale lui Nil Ascetul, ale lui Evagrie Ponticul și ale lui Talașie Libianul ca și un foarte frumos text al lui Grigorie Teologul<sup>7</sup>. Aceasta, cum se știe, pe lângă scrimerile sale teologice – omilii, cuvântări și epistole – ne-a lăsat și o serie de opere poetice cu conținut moral-dogmatic.<sup>8</sup> În ediția lui Honterus se găsește o poezie moral-filosofică compusă din versuri iambice. Este vorba de un așa-numit „alfabet parenetic”, un acrostich compus din 22 de versuri care încep cu literele în ordinea alfabetului grecesc, o formă artistică agreată în literatura antică (de exemplu și în unele dintre psalmii din Vechiul Testament ebraic). Poezia se regăsește și în Patrologia Greacă editată de Migne, tom 37, coloanele 908–910, unde se menționează că acest text ar fi fost editat pentru prima dată în anul 1591 de Joh. Leuvenklau, neluând în considerare publicarea sa la Brașov deja în anul 1540. Putem deci să afirmăm că aceste versuri ale lui Grigorie de Nazianz au fost de prima dată tipărite la noi, la Brașov. Este vorba de o poezie de învățătură cu un conținut în primul rând moral, cum îl putem găsi și în diatriba filosofică din Stoa, cu îndemnuri la o viață ordonată și curată. Nu dispunem aici de spațiul necesar unei analize teologice și filosofice amănunțite a acestui text<sup>9</sup>. Amintim doar atâtă că, cu afirmațiile sale despre mulțumirea față de Dumnezeu ca

<sup>4</sup> Titlul acestei cărți, fig. 2.

<sup>5</sup> *Nili episcopi et martyris capita, seu praeceptiones de vita pie, Graecolatine, Michaële Neandro Soraniense conversae et expositae*, Basel 1558.

<sup>6</sup> „Caeterum eum autorem (scil. Nilum) reperit aliquando in bibliotheca quadam vetustissima, apud barbaros plane homines, in Vualachia (quae regio est vicina Transsylvaniae) Ioannes Honterus Coronensis, vir doctissimus, et de literis in patria sua Transsylvania optime meritus, linguarum ac totius antiquitatis studiosissimus: dum eius regionis, et vicinae Moldaviae bibliothecas excutit. Pluro autem proculdubio reperturus, et cum studiosis communicaturus fuerat, si cum virum, quemadmodum etiam Vuagnerum, utrumque doctissimum et linguarum cognitione eximium, et Transsylvaniae suae lumina clarissima, fata minus aequa ei terra, et publicae etiam utilitati non induidissent. Porro eum autorem (quem Hontero, ut diximus, debemus, qui primus eum ex tenebris in lucem eduxit, ubi cum blattis, tineisque situ et aliis huiusmodi bonorum librorum pestibus delitescens, diu bellum gesserat) cum amici eum ex Transsylvania ad nos missent, ed publici eum usus faceremus, ex greco in latinum convertimus...”

<sup>7</sup> Despre ediția acestei cărți și analiza textelor grecești cuprinse în ea vezi Pitters, Hermann: *Patristische Dichtung in den Veröffentlichungen des Johannes Honterus. Beobachtungen zur Nilus-Ausgabe aus dem Jahr 1540*, Festschrift Albert Klein, Sibiu 1980, pp. 58–71.

<sup>8</sup> Despre Grigorie Teologul ca poet vezi Coman, Ioan Gh.: Poezia Sfântului Grigorie de Nazianz, Studii Teologice, X, 1–2, București 1958; Ackermann, Wilhelm: *Die didaktische Poesie des Gregor von Nazianz*, Leipzig 1993; Wyss, B.: *Gregor von Nazianz, ein griechisch-christlicher Dichter des 4. Jahrhunderts*, Darmstadt, 1962.

<sup>9</sup> O traducere și interpretare mai amplă a acestui alfabet parenetic am încercat-o în studiul amintit în nota 7, pp. 62–64.

bază pentru întreaga etică creștină și cu cele spuse despre Cuvântul (logosul) ca lumina întregii vieți, autorul se înscrie întru totul în concepția teologiei Reformei bisericești, intenționată și condusă de Honterus la Brașov. Sau mai bine invers: Reforma, cu intențiile ei, este întru totul conformă cu viziunea vieții creștine a părintelui capadocian.

Această constatare o putem aplica și la textele mai ample ale lui Grigorie de Nazianz, publicate în anul 1555 de Valentin Wagner. Este vorba de cartea intitulată „*Gnomai*”, în care se găsesc pe lângă două poeme morale cuprinzătoare a marelui părinte capadocian și 85 poezii mai scurte ordonate după titlurile lor în ordinea alfabetică, atribuite poetului grec Menander și „*al tor poeti*”, tot cu un conținut moral-pedagogic.<sup>10</sup> Cele două poeme morale gregoriene din această carte se găsesc și ele în Patrologia Greacă de Migne, și anume un poem cu 60 de tetrastihuri (strofe cu câte patru rânduri) în tomul 37, coloanele 928–945, și un al doilea poem, care constă din 72 distihuri (versuri în câte două rânduri) în același tom, coloanele 916–927. De menținut este și în acest caz că textele patristice descoperite de cei doi umaniști transilvăneni în biblioteci românești, au fost de prima dată tipărite la noi, la Brașov, de aici întrând apoi în circuitul general al lumii științifice. Limitele de timp ale programului acestui simpozion nu ne permit să facem o analiză literar-teologică acestor texte extrem de valoroase, ceea ce am încercat foarte concis și restrâns în altă parte.<sup>11</sup> Aș dori să subliniez numai faptul că, în ambele poeme se oglindește toată gândirea lui Grigorie într-o prezentare filosofică-dogmatică cuceritoare, în care se arată că viața bună, curată și ridicată din punct de vedere moral provine întru totul din har și din legătura nemijlocită a creștinului cu Dumnezeu. Primirea mântuirii el o datorează numai cîrmurii vieții sale prin Duhul Sfânt, însă el rămâne mereu chemat la dăruire proprie. Întreaga viață creștină este ancorată într-o trăire credincioasă îndrumată de Duh și adevar.

Cu ocazia acestui simpozion comemorativ în cinstea celor trei mari capadocieni, prin comunicarea mea am vrut numai să atrag atenția asupra prea puțin cunoscutului fapt că unele din scrierile lui Grigorie Teologul s-au păstrat în părțile noastre, la monahi români, și au fost puse în circuitul științelor patrologice chiar de cărturari și umaniști sași din țara noastră. Avem deci legături foarte directe și concrete, istorice și literare cu marii părinți din Capadoccia. Ei aparțin Bisericii universale și ne îndeamnă la o cercetare comună a rădăcinilor noastre spirituale la căutarea unității creștine.

<sup>10</sup> Despre cele două poeme publicate de V. Wagner, vezi: Pitters, Hermann, *Begegnung zwischen Reformation und Ostkirche in Siebenbürgen. Beobachtungen zur Veröffentlichung zweier Lehrgedichte des Gregor von Nazianz durch Valentin Wagner*, Kronstadt 1555, în: Orthodoxes Forum, III, 1, München 1989, pp. 73–82; idem: Două poeme morale ale Sf. Grigorie Teologul publicate în 1555 de Valentin Wagner la Brașov, în: *Teologie, Slujire, Ecumenism. Omagiu Antonie Plămădeală*, Sibiu, 1996.

<sup>11</sup> O analiză mai profundă a acestor texte gregoriene sub aspect antropologic și soteriologic am prezentat-o în referatul susținut la cel de-al 6-lea Seminar Teologic sudest-european la Heidelberg 1985: *Erwählung und sittliche Verantwortung als theologisches Thema in der siebenbürgischen Reformation im Gespräch mit der ostkirchlichen Überlieferung. Zur Veröffentlichung zweier Lehrgedichte des Gregor von Nazianz durch V. Wagner*, Kronstadt, 1555.



# Cuvânt și pastoratie la Sfântul Vasile cel Mare

Dorel MAN

Facultatea de Teologie Ortodoxă Cluj-Napoca  
mandorelubb@yahoo.com

Anul 2009 ne oferă prilej de meditație asupra operei Sfântului Vasile cel Mare (+379), arhiepiscop al Cezareei Capadochiei din Asia Mică, la împlinirea a 1630 de ani de la săvârșirea din această viață. El face parte din grupa scriitorilor bisericesti Capadocieni, cei mai de seamă părinți ai Bisericii Ortodoxe, împreună cu Sfântul Grigorie de Nysa (+395), fratele său, Sfântul Grigorie de Nazianz (+390), Amfilohie de Iconiu, Marcel de Ancira, Vasile de Ancira și Asterie al Amasiei.

Activitatea pastorală, desfășurată în a doua jumătate a secolului al IV-lea, perioadă încărcată de schisme ce amenințau unitatea Bisericii creștine, rămâne marcată de poziția și gândirea teologică, expusă în opera scrisă, ce reprezintă un izvor nesecat pentru Biserică și teologii ei chemați să desfășoare și astăzi, după acest model, o lucrare de apologie a credinței ortodoxe într-o lume de la începutul mileniului III.

Cinstit și apreciat deopotrivă în Răsărit și Apus, Sfântul Vasile cel Mare se înscrie în galeria marilor dascăli ai Bisericii creștine care au propovăduit cuvântul Evangheliei în rândul creștinilor și a ereticilor vremii sale reușind instruirea credincioșilor în dreapta credință și cunoașterea învățăturii Bisericii creștine. Prin misiunea desfășurată, el și-a câștigat aprecierea păstorilor săi, care au văzut în el „modelul Păstorului” care și pune sufletul pentru oile sale, model pentru preoții din toate timpurile. Teologii și specialiștii în domeniu, analizând opera scrisă, afirmă că este „primul predictor considerat ca atare de Biserică”<sup>1</sup> iar „Biserica a avut puțini oameni atât de compleți, ca pregătire, și atât de bine echilibrați, ca manifestare, ca Sfântul Vasile cel Mare”, cinstit în mod deosebit de Biserică ca „ales a lui Dumnezeu” să se confrunte cu mariile probleme și crize teologice ale vremii sale devenind un adevărat părinte și dascăl aşa cum rezultă din scrierile sale.<sup>2</sup>

Lucrările sale, modele de elocință, imnuri de neîntrecută frumusețe zidesc și povătuiesc sufletește, învață filocalic în toate compartimentele vieții creștine, sunt pline de informații cu privire la frământările Bisericii din Răsărit, a veacului al IV-lea, cu obiectivul de a îndrepta neregulile, de a formula dreapta credință în fața ereticilor vremii sale, în frunte cu împăratul Valens convertit la arianism, într-o perioadă în care „Biserica era răvășită, se afla într-un moment de naufragiu” cum afirma însuși Sfântul Vasile care l-a învins pe împărat și a menținut scaunul episcopal timp de patru ani „fiind pentru unii zid puternic și meterez, iar pentru alții topor ce taie stâncă și foc aruncat în spini, precum zice Scriptura, singura scânteie a adevărului, singura tărie în mijlocul captivilor”.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Apud, Arhim. Veniamin Micle, *Sfântul Vasile cel Mare, predictor al cuvântului lui Dumnezeu*, în „Mitropolia Banatului”, anul XXIX, 1979, nr. 10–12, p. 610.

<sup>2</sup> Cf. Sfântul Vasile cel Mare, *Scrieri*, partea a doua, în Colecția „P.S.B.” – 18, Ed. IBMBOR, București, 1989, p. 9.

<sup>3</sup> Cf. Sfântul Vasile cel Mare, *Scrieri*, partea a treia, în Colecția „P.S.B.” – 12, Ed. IBMBOR, București, p. 9.

Sfântul Vasile cel Mare rămâne în conștiința creștinilor prin slujba Sfintei Liturghii, ce se numără printre primele cărți de slujbă traduse în limba română, ce este „frumusețea gândirii sale luminate de Duhul Sfânt și cu darul de maestru al cuvântului”<sup>4</sup>, Liturgie săvârșită de zece ori pe an, precum și prin „Molitvele” care îi poartă numele ce se fac la Anul nou.

Dascăl în știința teologică, cu accent pe meditație și rugăciune, trăind o viață de adevărat monah, scrie regulile după care să viețuiască monahii în mănăstire, după care călugării în Biserica răsăriteană se conduc până azi, la care adaugă munca neîncetată, face misionarism de înaltă ținută duhovnicească cu dăruire și exigență pentru a alege și pregăti preoți pentru pastoralia creștinilor din timpul său, lucrare ce se face în concordanță cu tradiția afirmând că: „nimeni nu va putea ajunge slujitor al Bisericii decât după o foarte amănunțită cercetare. Întreaga lor viață era aspru controlată, dacă nu cumva erau clevetitori, bețivi, certăreți, dacă își înfrânau patimile din tinerete, încât să poată ajunge la o viață de cât mai multă sfințenie, fără de care nimeni nu va vedea pe Dumnezeu”<sup>5</sup>, adevărată lege după care erau recruitați preoții cu un accent deosebit pe o viață morală superioară.

Sfântul Vasile cel Mare s-a impus și prin propovăduirea cuvântului și sfătuiește preotul, dintotdeauna, să cunoască foarte bine Sfânta Scriptură și învățările Sfinților Părinți care au rămas exemple vii prin cultura și vasta lor pregătire. Pregătirea intelectuală a preotului se observă în primul rând în expunerea cuvântării în fața credincioșilor ce reprezintă de fapt una din caracteristicile principale ale misiunii preoțești și prin care se exercită funcția învățătoare a preoției cu temei biblic: „Mergând învățați toate neamurile, botezându-le în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh” (Matei 28,19), lucrare ce impune predicatorului dedicarea pentru studiu, aprofundare și experimentare prin trăire personală a cuvântului dumnezeiesc aşa cum se dă ca exemplu vrednic de urmat Sfântul Vasile zicând: „Cum va putea vesti adevărul Tău cel ce nu găsește timp pentru învățătură, și care își are mintea cufundată într-o mulțime atât de grea de carne? Pentru aceasta îmi consum timpul și nu-mi crut sângele care și el se transformă în carne, pentru ca să nu mai am nimic întru mine, care să mă împiedice de la mărturisire și de la priceperea adevărului”<sup>6</sup>.

Predica a avut și are un rol deosebit de important în pastoralie deoarece „În afară de pilida prin faptă, preoții n-au decât un singur mijloc, o singură cale de vindecare: învățatura cu cuvântul, predica. Prin predică ridicăm sufletul deznađăduit; prin predică smerim sufletul îngâmfat; prin predică tăiem cele de prisos; prin predică și împlinim cele de lipsă; prin predică lucrăm toate celealte câte ne ajută la însănătoșirea sufletului”<sup>7</sup>. În concepția sa predica este hrana pentru suflet în menținerea vieții duhovnicești adică o „hrană ce se dă sufletelor prin Duhul”<sup>8</sup> precum și „săgeată” care atinge inima ascultătorilor motiv pentru care „într-un timp destul de scurt, predica a străbătut aproape întreaga lume de la un capăt la altul. (...). Predica Evangheliei, făcându-se în cuvinte simple are multă putere întru a conduce și a îndruma pe cineva la mântuire”<sup>9</sup>.

Sfântul Vasile cel Mare intervine printr-o scrisoare circulară către slujitorii altarelor din Neocezareea, la anul 375, prin care le poruncește categoric și le impune să ia atitudine în

<sup>4</sup> Sfântul Vasile cel Mare – Închinare la 1600 ani de la săvârșirea sa, Ed. IBMBOR, București, 1980, p. 14.

<sup>5</sup> Sfântul Vasile cel Mare, *Scrisori*, Partea a treia, Colecția „P.S.B.”, nr. 12, Ed. IBMBOR, București, 1988, p. 221.

<sup>6</sup> Sfântul Vasile cel Mare, *Comentariu la Psalmi*, trad. de pr. Olimp N. Căciulă, Col. „Izvoarele Ortodoxiei”, nr. 2, ediția a II-a, București 1943, *Psalmul 29*, pp. 155–156.

<sup>7</sup> Sfântul Ioan Gură de Aur, *Despre preoție*, în „Biserica Ortodoxă Română”, anul LXXV, 1957, nr. 10, p. 971.

<sup>8</sup> Sfântul Vasile cel Mare, *op. cit.*, trad. de pr. Olimp Căciulă, *Psalmul 59*, p. 318.

<sup>9</sup> *Idem*, pp. 242–243.

misiune: „Fraților, nu fiți slugarnici față de cei ce vâră în suflete învățături greșite și nu stați nepăsători, uitându-vă cum vrășmașii otrăvesc cu credințe nelegiuite poporul lui Dumnezeu care vi s-a încredințat ! (...). Calomniatorii sperie îndeosebi pe oamenii mai simpli, iată ce am de spus: obiceiurile care predomină azi în toate Bisericile lui Dumnezeu sunt asemănătoare și se armonizează între ele. De cu noapte poporul se scoală să meargă la locașul de rugăciune, unde cu oboseală, cu lacrimi stăruitoare, se mărturisește Domnului, apoi se ridică să treacă de la rugăciuni la cântarea de psalmi”<sup>10</sup>. Problemele pastorale cu care se confrunta Sfântul Vasile cel Mare sunt și astăzi de actualitate pentru slujitorii Bisericii care au datoria să lupte cu păcatul care umbrește pastorația și profilul lor moral. În lucrarea sa intitulată *Scrierile morale*, Sfântul Vasile cel Mare, îi încurajează pe preoți în propovăduirea Evangheliei: „Se cade ca, neînfrițat și fără să ne fie rușine, să cetezăm a mărturisi pe Domnul nostru Iisus Hristos și învățatura Lui”<sup>11</sup>.

În predicile și scrisorile sale Sfântul Vasile a utilizat citate din operele scriitorilor clasici profani pe care îi va folosi în scopurile învățăturii creștine, recunoscând importanța vorbirii frumoase, arătând că Duhul Sfânt a „împreunat cu dogmele plăcerea cuvântului, pentru ca fără štirea noastră, odată cu bucuria și frumusețea celor auzite să primim și folosul rezultat din cuvintele auzite”<sup>12</sup> reușind să armonizeze literatura lor cu Sfânta Scriptură fiind caracterizat de Sfântul Grigorie de Nysa „dascăl al înțelepciunii divine și al înțelepciunii umane, luptător îndemânic investit cu o dublă armură”<sup>13</sup>. În activitatea sa pastorală Sfântul Vasile cel Mare a pus accent, în cărțile sale, pe învățatura creștinească, interpretând cuvintele Sfintei Scripturi despre cele şase zile ale facerii lumii, pe alcătuirea de omilii la psalmi, iar în alte cărți serie diferite învățături pentru viață precum și despre apărarea credinței în fața ereticilor vremii.

*Omiliile de la Hexaimeron* sunt „un model de oratorie creștină întemeiată pe cercetările științifice ale epocii, cu concluziile morale care se impuneau, un ghid pentru credincioși în fața contradicțiilor științifice și filozofice care domneau în vremea sa cu privire la originea lumii”<sup>14</sup>, iar „*Omilia către tineri, despre felul de a trage folos din scrierile eline*” este „un model de îndrumări universitare necesare tinerelului studios creștin de pretutindeni”<sup>15</sup> dovedind prin aceasta, Sf. Vasile, că este un „vechi și abil cunoșător al problemelor contactului dintre cultura creștină și cultura laică”<sup>16</sup>, un dascăl cu orizont și largă înțelegere față de eforturile minții umane prezентate de gândirea greacă, inspirându-se din autorii clasici aducând literatura acestora la Sfânta Scriptură<sup>17</sup> cu mențiunea de a „primi din cărțile lor numai cât este de folos, să știi și ce trebuie să treceți cu vederea”<sup>18</sup>. Tot în acest sens spune că: „De la retori vom împrumuta tehnica discursurilor, dar nu vom imita arta minciunii, deo-

<sup>10</sup> Sf. Vasile cel Mare, *Scrieri*, Partea a III-a, Colecția „P.S.B.” nr. 12, Ed. IBMBOR, București, 1989, p. 424 – 426.

<sup>11</sup> Sfântul Vasile cel Mare, *Învățările morale*, trad. de pr. prof. Nicolae Petrescu, în „Mitropolia Olteniei”, anul XXIX, 1977, nr. 7–9, p. 592.

<sup>12</sup> Sfântul Vasile cel Mare, *op. cit.*, *Comentariu la Psalmul I*, p. 28, trad. Olimp N. Căciulă.

<sup>13</sup> Cf. V. Presecure, *Profilul moral al Sf. Vasile cel Mare*, în „*Studii Teologice*”, anul XIV, 1962, nr. 5–6, p. 286.

<sup>14</sup> Prof. E. Vasilescu, *Sfinții Trei Ierarhi și cultura vremii lor*, în „*Studii Teologice*”, anul XIII, 1961, nr. 1–2, p. 54.

<sup>15</sup> Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Studiile universitare ale Părinților Capadocieni*, în „*Studii Teologice*”, anul VII, 1965, nr. 9–10, p. 553.

<sup>16</sup> *Ibidem*.

<sup>17</sup> Cf. Dr. Cezar Vasiliu, *Atitudinea Sfintilor Trei Ierarhi față de societatea vremii lor*, în „*Studii Teologice*”, Seria a II-a, anul XXXII, 1980, nr. 1–2, p. 54.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 55.

rece creștinii nu trebuie să mintă în nici o împrejurare. Vom lua de la retori ceea ce au spus despre lauda virtuții și critica vițiiului”<sup>19</sup>.

Programul său pastoral l-a propus pe două direcții: în interiorul bisericii și în exteriorul bisericii. Astfel în interiorul eparhiei prin cuvântările sale va mângâia pe ce din necazuri și încuraja pe creștini prin sfaturi pastorale și acțiuni concrete înființând instituții de binefaceri socială: aziluri, ospătării, case pentru reeducarea tinerilor căzuți, spitale, școli de meserii, toate cunoscute sub numele de *Vasiliada*, iar pe plan exterior al vieții religioase Sfântul Vasile s-a străduit să aducă pacea în Bisericile orientale, făcând apel la Sfântul Atanasie cel Mare (+373) și la papa Damasus, fiind primul Sfânt Părinte care a luptat pentru unitatea Bisericii dintre Orient și Apus în aşa fel încât este considerat ca un înainte-mergător al dialogului care se poartă în zilele noastre pe această direcție<sup>20</sup>.

Misiunea sa, ce cuprinde cuvântul, fapta și scrisul a sprijinit Biserica în secolul IV care era amenințată de fărâmătare într-o mulțime de secte. Sfântul Vasile s-a remarcat prin scrierii de o importanță deosebită pentru credință, *scriseri dogmatice*, în care combate ereziile timpului, apoi prin *scriseri ascetice* pentru viața monahală și cu învățături morale pentru creștini.

Un segment important în pastorația sa sunt *omiliile* în care explică crearea lumii, interprează Psalmii precum și carteaua lui Isaia. Semnificativă este *omilia* la cuvintele: „Ia aminte de tine însuți”, adică analizează-te pe tine însuți în toate privințele (...) fii treaz, cuprinde pe „Fiecare dintre noi cei ce suntem ucenicii Cuvântului, suntem slujitorii uneia dintre slujbele poruncite nouă de Evanghelie (...). Ești păstor? Ia aminte să nu neglijezi ceva din îndatoririle tale de păstor! Care sunt acelea? Pe cel rătăcit întoarce-l, pe cel rănit leagă-l, pe cel bolnav tămaďuieste-l”<sup>21</sup> ce se referă direct la misiunea preotului de atunci și de azi. De asemenea, cuvântările sale în care combate ereziile, ia atitudine împotriva bogăților, bețivilor sau vorbește despre invidie, despre muncă cuprind probleme pastorale actuale, iar *scrisurile liturgice, canonice și epistolele*<sup>22</sup> sunt în misiunea Bisericii.

În concluzie, cuvântul și pastorația la Sfântul Vasile cel Mare reflectată în misiunea de slujitor al cuvântului lui Dumnezeu reprezintă un tezaur de învățături teoretice și practice, un izvor pentru preotul și enoriașul de azi ce își poate coordona viața după învățăturile acestui mare ierarh și dascăl al Bisericii care s-a implicat în toate aspectele religios-morale și sociale ale vremii sale.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 56.

<sup>20</sup> Constantin Voicu, *Sfântul Vasile cel Mare*, în „Telegraful Român”, anul 111, Sibiu, 15 ianuarie 1963, nr. 3–4, pp. 3.

<sup>21</sup> Sf. Vasile cel Mare, *Omilia la cuvintele: „Ia aminte la tine însuți”*, Traducere de P.D. Fecioru, în „Mitropolia Olteniei”, anul XXIV, 1974, nr. 1–2, p. 56.

<sup>22</sup> *Ibidem*.

# Influența Sfântului Vasile cel Mare asupra Sfântului Teodor Studitul

Mircea Dinu BIDIAN

mdbidian@yahoo.com

Reforma monahală studită este, fără îndoială, o întoarcere la izvoare. În perioada în care Sfântul Teodor Studitul a viețuit în mănăstirea Sakkudion, el a avut contact cu numeroase lecturi patristice, cunoscând astfel scrierile și învățăturile Sfinților Vasile cel Mare, Pahomie, Arsenie, Ilarion, Eftimie, Sava, Teodosie Cenobitul, Dorotei al Gazei, Varsanufie și Ioan Scăraru<sup>1</sup>. Mănăstirea Sakkudion avea o bibliotecă bogată (datorată în mare parte starețului Platon), scrierile Sfinților Părinți<sup>2</sup> ocupând un loc foarte important printre cărțile adunate aici. Ele constituau, de fapt, lectura cea mai frecventă și mai prețuită a monahilor sakkudiți și, evident, a Tânărului monah Teodor, ucenicul cel mai apropiat și ruda starețului Platon. După ce a ajuns egumenul monahilor de la Sakkudion, Sfântul Teodor Studitul a urmat totă viața următorul principiu în ceea ce privește viețuirea monahală: „Să potrivim viața noastră cu ritmul vieții părinților noștri și ai primilor întemeietori ai monahismului”<sup>3</sup>; în concepția sa, orice schimbare intervenită în rânduiala monahilor trebuia să fie, de fapt, o adevărată „întoarcere la izvoare”<sup>4</sup>. Toți Sfinții Părinți amintiți l-au influențat pe Sfântul Teodor Studitul în direcția gândirii, viețuirii și spiritualității sale.

## I. Prezentarea problematicii din perspectiva literaturii de specialitate

### 1. Considerente generale

Potrivit monahului Mihail, biograful Sfântului Teodor, țelul principal al starețului studit a fost acela de a găsi în permanență mijloacele de „a-i plăcea lui Dumnezeu”<sup>5</sup>, expresie foarte des întâlnită în scrierile teodoriene și care, la fel, a fost frecvent folosită și de Sfântul Vasile cel Mare<sup>6</sup>. De fapt, se admite că reforma monahală studită și, mai ales, orientarea Sfântului Teodor Studitul spre viața de obște – pusă în slujba lui Dumnezeu și a aproapelui, călugărul afându-se în acest mod sub permanenta ascultare față de Dumnezeu și față de starețul său – s-au făcut sub influență decisivă a Sfântului Vasile cel Mare<sup>7</sup>, în concepția căruia

<sup>1</sup> J. Leroy, *Studitisches Mönchtum. Spiritualität und Lebensform*, Übersetzung von Mirjam Prager, în „*Geist und Leben der Ostkirche. Texte und Studien zur Kenntnis ostkirchlicher Geistigkeit*”, herausgegeben von Dr. Endre von Ivánka, vol. IV, Verlag Styria, Graz-Wien-Köln, 1969, p. 18.

<sup>2</sup> PG, XCIX, 820A.

<sup>3</sup> PG, XCIX, 1820A-B.

<sup>4</sup> J. Leroy, *op. cit.*, 18.

<sup>5</sup> PG, XCIX, 245B.

<sup>6</sup> Vezi PG, XXXI, 290C, 921A, 924D etc.

<sup>7</sup> J. Leroy, *L'influence de saint Basile sur la réforme studite d'après les catécheses*, în „*Irenikon*”, LII(1979), nr.52, p. 491.

„...viețuirea de obște este, pentru monah, calea cea mai umblată a mânjurii”<sup>8</sup>. În scările Sfântului Teodor Studitul, alături de Sfântul Vasile cel Mare au fost des amintiți și Sfinții Dorotei al Gazei, Ioan Scărul și Pahomie cel Mare. *Avvertismentul* care precede ediția operelor lui Dorotei al Gazei conține un extras din *Testamentul duhovnicesc* al Sfântului Teodor Studitul, în care se face referire la ortodoxia lui Dorotei, Marcu, Isaia Pustnicul, Varsanufie și Isihie<sup>9</sup>, ceea ce ne arată, încă o dată, că Teodor cunoștea foarte bine scările acestora, ele constituind izvorul principal al spiritualității sale. De aceea, influența Sfântului Vasile cel Mare asupra Sfântului Teodor Studitul, îndeobște acceptată de către specialiști, necesită o analiză mai amănunțită pentru a vedea modul și măsura în care ea a avut loc în realitate. Dintre cercetările care s-au ocupat de personalitatea Sfântului Teodor Studitul și de universul său spiritual, doar J. Leroy a abordat ceva mai detaliat problema de mai sus<sup>10</sup>. O astfel de influență a fost însă susținută cu tărie de cercetători mai vechi, specialiști în texte vasiliene, precum M. Guéret sau J. Gribomont. În lucrările de specialitate mai noi<sup>11</sup> este acceptată aproape la unison ideea unei influențe majore a Sfântului Vasile cel Mare asupra Sfântului Teodor Studitul, deși nu se face o analiză mai amănunțită a acestui aspect. În cele ce urmează vom încerca, atât cât ne este posibil, să dăm curs unui asemenea demers.

## 2. Recenzie studită la Asceticile Sfântului Vasile cel Mare

M. Guéret a susținut cu tărie influența decisivă a Sfântului Vasile cel Mare asupra Sfântului Teodor Studitul și a argumentat poziția sa prin faptul că a existat o recenzie studită a *Asceticelor vasiliene*<sup>12</sup>, acestea fiind citate de către Sfântul Teodor, în opinia sa, aproape la fiecare pas<sup>13</sup>. Argumentele lui M. Guéret în acest sens au fost următoarele:

- a) numerotarea a două referințe din *Regulele Mari* (27 și 47) ale *Asceticelor* Sfântului Vasile cel Mare<sup>14</sup>. Acestea au fost prezentate într-o scrisoare a Sfântului Teodor Studitul sub forma: ἐκ τοῦ εἰκόστου λόγου τῶν ἀσκητικῶν și ἐκ τοῦ τριακόστου τετάρτου<sup>15</sup>, ce-

<sup>8</sup> Citat după Filaret, episcopul Râmnicului, *Arătare că viața cea de obște este cea mai cu lesnire mânătuitoare. Alcătuitor din învățărurile Sfințior Părinți*, cuvânt înainte la *Cuvintele Sfântului Teodor Studitul*, traducere de Filaret Episcopul Râmnicului, Ed. Episcopiei Ortodoxe Alba Iulia, Alba-Iulia, 1994, p. 9.

<sup>9</sup> Dorothee de Gaza, *Oeuvres spirituelles*, introduction, texte grec, traduction et notes par Lucien Regnault et Jaques de Préville, în „Sources Chrétiniennes”, tom 92, Paris, 1963, pp. 166–169.

<sup>10</sup> Vezi: J. Leroy, *op. cit.*; Idem, *La réforme Studite*, în „OChA”, (1958), nr. 153, Roma, pp. 181–214. Vezi și traducerea în limba germană: J. Leroy, *Studitischес Mönchтum. Spiritualität und Lebensform*, Übersetzung von Mirjam Prager, în „Geist und Leben der Ostkirche. Texte und Studien zur Kenntnis ostkirchlicher Geistigkeit”, herausgegeben von Dr. Endre von Ivánka, vol. IV, Verlag Styria, Graz-Wien-Köln, 1969, pp. 15–60.

<sup>11</sup> Vezi T. Pratsch, *Theodoros Studites (759–826) – zwischen dogma und Pragma: der Abt des Studiosklosters in Konsatnitopol im Spannungsfeld von Patriarch, Kaiser und eigenem Anspruch*, Frankfurt am Main; Berlin; Bern; Wien: Lang, 1998; P. Henri, *Theodore of Studios: byzantine churchman*, Yale University, 1968 (dissertație); I. Hausherr, *Saint Théodore Studite: l'homme et l'ascète (d'après ses catéchèses)*, Roma, Institut Orientalium Studiorum, 1964; R. Cholij, *Theodore the Stoudite: the ordering of holiness*, Oxford University Press, Oxford, 2002 §.a. .

<sup>12</sup> M. Guéret, *Une recension stoudite des Règles basiliennes?*, în „Mélanges Bénédictins”, St. Wandrille, 1947, pp. 61–68.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 69.

<sup>14</sup> PG, XXXI, 988, 1036.

<sup>15</sup> PG, XCIX, 925 B-C.

ea ce corespunde numerotării folosite în manuscrisele vasiliene (e vorba de manuscrisele sigure) care conțin cele două reguli<sup>16</sup>.

- b) asemănarea de vocabular între titlurile date de Sfântul Vasile cel Mare diverselor reguli ale *Asceticelor* (din manuscrisele sigure) și cele aflate într-o scolie<sup>17</sup> atribuită Sfântului Teodor Studitul<sup>18</sup>.
- c) un argument paleografic: *Codexul Coislinianus 233*, care conține textul a 352 de reguli dispuse după rânduiala numită „studită”, prezintă un scris foarte asemănător cu cel din *Vaticanum graecum*, scris în mănăstirea Studios în anul 1081<sup>19</sup>.

Această teză a fost reluată și de P. Gribomont<sup>20</sup>, câțiva ani mai târziu. El aduce în plus un nou argument paleografic. În opinia sa, două dintre cele mai vechi texte care ni se păstrează ale *Regulilor* Sfântului Vasile cel Mare au fost copiate în mănăstirile studite: unul la mănăstirea Studios, iar cel de-al doilea la mănăstirea Sfântului Evhariste (unul din așezările monahale componente ale familiei de mănăstiri puse sub îndrumarea duhovnicească a Sfântului Teodor Studitul)<sup>21</sup>. Cei doi specialiști ai textelor Sfântului Vasile cel Mare afirmă că la originea acestei recenzii vasiliene s-a aflat mănăstirea Studios. J. Gribomont nu exclude nici posibilitatea că recenzia respectivă să fie anterioară Sfântului Teodor Studitul, varianta folosită în timpul său fiind însă, în opinia sa, cea mai veche formă de text, cunoscută de noi, a recenziei studite la *Asceticele vasiliene*<sup>22</sup>. Cu toate cele amintite până aici, nu putem să nu ne întrebăm dacă e absolut sigur că această recenzie a existat într-adevăr și dacă ea, în cazul în care existența ei este neîndoioinică, a fost folosită în timpul Sfântului Teodor Studitul în mănăstirea Studios. Pentru a da un răspuns la această problemă, prezentăm, în cele ce urmează, analiza argumentelor celor doi specialiști ai textelor vasiliene făcuți de J. Leroy într-un studiu dedicat în întregime influenței Sfântului Vasile cel Mare asupra reformei monahale a Sfântului Teodor Studitul<sup>23</sup>. La respectiva analiză se vor adauga și concluziile de rigoare. Iată criticele aduse celor trei argumente prezentate de M. Guéret și J. Gribomont:

- Referințele din *Asceticele vasiliene* aflate într-o scrisoare a Sfântului Teodor Studitul către Ștefan:

Când cei doi specialiști în textele vasiliene au amintit despre referințele din *Asceticele* Sfântului Vasile cel Mare aflate la Sfântul Teodor Studitul, ei au folosit ediția lui J. Sirmond preluată și de J.P. Migne în *Patrologiae cursus completus*, vol. XCIX<sup>24</sup>. Cele două referințe se găsesc și în două manuscrise mai vechi ale *Scrisorilor* Sfântului Teodor Studitul (*Vaticanum graecum* 1432 și *Athen graecum* 298, din secolul al XV-lea), însă manuscrisul cel mai vechi care conține respectivele referințe este *Coislinianus* 269, din secolul al IX-lea, unde

<sup>16</sup> M. Guéret, *op. cit.*, p. 66.

<sup>17</sup> Vezi PG, XCIX, 1685–1687.

<sup>18</sup> M. Guéret, *op. cit.*, p. 66. La Sfântul Vasile cel Mare întâlnim expresia ἀσκητικὰ μερικά, iar la Sfântul Teodor ἀσκητικὰ κατ’ ὄλου.

<sup>19</sup> *Ibidem*.

<sup>20</sup> Vezi J. Gribomont, *Histoire du texte des Ascétiques de Saint Basile*, în „Bibliothèque du Muséon”, vol. 32, Louvain, 1953, pp. 26–43.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 28.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 26.

<sup>23</sup> Vezi supra, nota 14.

<sup>24</sup> J. Leroy, *L’influence de saint Basile sur la réforme studite d’après les catécheses*, în „Irenikon”, LII(1979), nr. 52, p. 493.

formularile sunt destul de neclare<sup>25</sup>: τῶν ασκητικῶν τοῦ ἀγίου Βασιλείου/εκ τοῦ κ λόγου τῶν κατὰ Πλάτος/εκ τῶν ηθικῶν τοῦ λόγου<sup>26</sup>. După cum vedem, nu este clar cum aceste notări se referă în același timp la *Asceticele* după Platon și la *Eticele* Sfântului Vasile cel Mare. Pe baza acestei inconsecvențe, J. Leroy afirmă că este imprudent să construim o teorie precum cea anunțată de M. Guétet și J. Gribomont<sup>27</sup>. Mai mult decât atât, în toate operele Sfântului Teodor Studitul, acesta este unicul caz unde se află o astfel de referință, existând posibilitatea ca ea să fi fost inserată în *Scrisoarea Sfântului Teodor Studitul către Ștefan*, ceea ce înseamnă că ea nu a aparținut în realitate marelui stareț studit. Analizând mai departe referința din *Coislinianus 269*, J. Leroy remarcă faptul că ea este făcută pe trei rânduri (trei linii) și concluzionează că cele trei rânduri corespund, fără nici un dubiu, la trei adnotări succesive, aşadar, la trei editori diferiți. Ca urmare, transcrierea referinței existentă în *Codexul Coislinianus 269* a avut ca model un text ce nu provine din mâna unui singur copist. Cel ce a copiat al doilea rând al respectivei referințe a avut în mâini, mai mult ca sigur, un exemplar al *Asceticelor* împărțite după Platon, însă nu ne spune nimic despre faptul că cel ce a copiat prima linie ar fi avut la îndemână același exemplar. Al treilea copist (corespunzător celei de a treia linii a textului) a avut la îndemână o copie a textului tip *Vulgata*, în care nu se aflau indicate referințe și a încercat fără succes să le găsească în cartea *Eticelor*, ceea ce explică faptul că apare cuvântul τοῦ λόγου fără să fie indicată și cifra corespunzătoare<sup>28</sup>.

- Asemănarea de vocabular dintre titlurile *Asceticelor* Sfântului Vasile cel Mare și cele existente într-o scolie a Sfântului Teodor Studitul:

Analizând *Scolia* Sfântului Teodor Studitul, J. Leroy ajunge la concluzia că Teodor nu este autorul ei, iar manuscrisul care îl conține nu este studit deoarece formularea Σχόλιον Θεοδώρου ήγουμένου τῶν Στουδίου (scolie a lui Teodor, egumenul de la Studios) nu este specifică formularilor existente în manuscrisele studite. Un studit ar fi scris Σχόλιον τοῦ οσίου Πατρός ημῶν καὶ ομολογητοῦ Θεοδώρου ηγουμένου τῶν Στουδίου (scolie a sfântului părintelui și mărturisitorului nostru Teodor, egumenul de la Studios)<sup>29</sup>, formulare întâlnită în toate manuscrisele studite ale *Catehezelor* Sfântului Teodor Studitul.

- Argumentele paleografice:

În concepția lui J. Leoy, asemănarea dintre *Codexul Coislinianus 233* și *Vaticanicum graecum 1675* este mai degrabă un argument contra tezei expuse de Guétet, pentru că acest *Coislinianus*, chiar și în opinia lui P. Gribomont, nu ar apartine recenziei studite, ci unei alteia, anterioară Sfântului Teodor Studitul<sup>30</sup>. În consecință, nu putem vorbi despre o recenzie studită a *Asceticelor* vasiliene, ceea ce înseamnă că și influența Sfântului Vasile cel Mare asupra reformei monahale intreprinse de Sfântul Teodor Studitul nu a fost una foarte însemnată.

La această concluzie nu subsciem în totalitate, mai exact, suntem de acord doar cu prima parte a ei, cea referitoare la recenzia studită. Chiar dacă nu există o asemenea recenzie studită, o „referire aproape pagină cu pagină” la *Asceticele* Sfântului Vasile cel Mare, aşa cum afirma M. Guétet, cuprinsul în sine al *Catehezelor* Sfântului Teodor Studitul – prin-

<sup>25</sup> *Ibidem*.

<sup>26</sup> *Codex Coislinianus 269*, f. 12, citat după *Ibidem*.

<sup>27</sup> *Ibidem*.

<sup>28</sup> Cf. *Ibidem*.

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 494.

<sup>30</sup> *Ibidem*.

palele sale texte unde tratează aspectele vieții monahale – ne arată foarte clar că sursa la care el s-a raportat frecvent a fost Sfântul Vasile cel Mare. Acest lucru îl vom vedea mai ales din faptul că Sfântul Teodor Studitul reintroduce în mănăstirile aflate sub îndrumarea sa spirituală, modul de viețuire cenobitic (îndrăgit și bine organizat cu secole în urmă de Sfântul Vasile cel Mare) în locul viețuirii de sine. În favoarea opiniei noastre vine și o mică scriere a Sfântului Teodor Studitul prin care el încearcă să demonstreze tocmai autenticitatea *Asceticelor* Sfântului Vasile cel Mare (*Despre Asceticele Sfântului Vasile cel Mare*<sup>31</sup>). Acest lucru ne arată că Teodor cunoștea și prețuia foarte mult valoarea scrierilor monahale ale Sfântului Vasile cel Mare. Un al treilea argument în favoarea influenței deloc neînsemnante a gândirii vasiliene asupra rânduielii monahale impuse de Sfântul Teodor, îl constituie *Epigramele* sale monahale<sup>32</sup>. Aceste compozиti, considerate de unii ca având o importanță limitată<sup>33</sup>, mai ales din punct de vedere istoric, ne dău foarte multe detalii despre organizația vieții monahale impusă de Teodor în mănăstirile sale, iar această rânduială este, în cea mai mare parte, identică cu cea lăsată de Sfântul Vasile cel Mare. Dăm în acest sens doar un exemplu, și anume, *Epigrana* Sfântului Teodor Studitul referitoare la votul ascultării monahale, atât de prețuit și de Sfântul Vasile cel Mare:

*Haide luptătorul meu, inimă aprinsă!/Supune-te cu adevărat, grumazul pleacă-l adânc, Fii smerit și intru toate taie-ți voia!/Fă vizibil fiecare impuls al inimii/Căci prin aceasta biruiești cu adevărat lupta./Nici singurătatea, nici statul în picioare/și nici altceva prin care crezi că faci ispășire,/nu îți sunt de trebuință./Toate acestea le biruiești, după cum Sfânta Scriptură spune,/Dacă tu bătătorescă cărarea martirilor: ascultarea*<sup>34</sup>.

În opinia noastră, având în vedere cele spuse până acum, la care se adaugă însăși locurile din scrierile Sfântului Teodor Studitul în care el face referire la marele dascăl capadocian – cele mai solide argumente în favoarea susținerii tezei noastre – este mai mult decât suficient pentru a susține faptul că izvorul principal care a stat la baza reformei monahale studite și, în parte, a gândirii teodoriene în ansamblul ei, a fost Sfântul Vasile cel Mare. Înainte de a ne opri asupra textelor teodoriene care fac referire la Sfântul Vasile cel Mare, să facem câteva remarcări asupra viețuirii cenobitice impuse de Sfântul Teodor în mănăstirile studite.

## II. Reîntoarcerea la viața de obște în mănăstirile studite

Un element esențial care ne îndreptățește să susținem influența Sfântului Vasile cel Mare asupra Sfântului Teodor Studitul este reintroducerea de către cel din urmă a viețuirii de obște în mănăstirile aflate sub îndrumarea sa duhovnicească. Un motiv pentru ca monahul să se preocupe de bunurile lumești, era considerat de Teodor chiar viețuirea idioritmică, în care fiecare călugăr trebuia să se îngrijască de ale sale. Acest lucru nu era un rău în sine dar,

<sup>31</sup> Vezi PG, XCIX, 1685–1688.

<sup>32</sup> Vezi PG XCIX, 1780–1812; P. Speck, *Jamben auf verschiedene Gegenstände*, Berlin, 1968; F. Schwartz, *Theodoros Studites. Monastische Epigramme*, erstmalig metrisch übersetzt aus den Jamben auf verschiedene Gegenstände von F. Schwartz în: J. Leroy, *Studitisches Mönchtum: Spiritualität und Lebensform*, die Übersetzung von Mirjam Prager, în „*Geist und Leben der Ostkirche – Texte und Studien zur Kenntnis ostkirchlicher Geistigkeit*”, Heraugegeben von prof. dr. Endre von Ivanka, Band IV, Verlag Styria, Graz, 1969, pp. 105–116. În limba română traducerea a cincisprezece dintre *Epigramele monahale* ale Sfântului Teodor Studitul se găsește la M. Bidian, *Sfântul Teodor Studitul (759–826). Relația Biserică-Stat în Imperiul Bizantin în timpul său*, Anexa IIa (teză de doctorat, în curs de publicare).

<sup>33</sup> T. Pratsch, *op. cit.*, p. 10.

<sup>34</sup> Traducerea s-a făcut după textul german al lui F. Schwarz, *op. cit.*, p. 106.

fără doar și poate, constituia un pericol pentru monah, și anume, acela de a nu mai putea păstra echilibrul cu privire la obținerea doar a strictului necesar viețirii sale. Sub pretextul îngrijirii de cele trebuincioase, unii monahi idioritmici își agoniseau lucruri cu mult peste trebuințele lor, ceea ce, alături de alte considerente, l-a determinat pe Teodor să considere că cel mai potrivit mod de viețuire monahală este cel de obște, în care frații aveau totul în comun: „Petrecând astfel, să știți că viețuirea noastră de obște ni se va socoti mucenie, cu drept cuvânt, și osteneala noastră va fi socotită întocmai ca vărsarea sângei sfinților mucenici, după cum mărturisesc Sfinții Părinți”<sup>35</sup> sau:

*Mari sunt pustnicii care au preaslăvit pe Dumnezeu prin munți, prin crăpăturile pământului și prin peșteri, mari sunt stâlpniții sau toți aceia care, într-un fel sau altul, au slujit Domnului. Însă să știți fraților prea iubiți, că Domnul nostru Iisus Hristos, împărtitorul nemunăratelor bunătăți, când a venit pe pământ n-a ales nici viața pustnicească și nici pe cea a stâlpnicilor; ci a ales canonul și rânduiala supunerii/.../El s-a încins cu ștergar; s-a făcut slugă, a spălat picioarele ucenicilor și le-a șters cu ștergarul. Cum să nu vă bucurați? Cum să nu vă veseliți? Căci viețuiți întocmai ca Domnul nostru Iisus Hristos/.../chiar și la carte scrie că într-o vedenie s-au arătat cele trei stări: a pustnicului, a bolnavului și a ascultătorului. Dintre toți, cea mai frumoasă cunună o avea ascultătorul*<sup>36</sup>.

Prin asceza în comun sau în singurătate, prin renunțarea la voia proprie și prin asculta-re de egumen, călugărul își exercită practicarea virtuților, dar Teodor avertizează pe monahul idioritic: „...vai de cel care viețuiește singur”<sup>37</sup>, deoarece pericolul de a cădea este mult mai mare pentru el. Deși a prețuit mai mult trăirea cenobitică, considerând modul idioritic mai periculos pentru păstrarea echilibrului monahului, Teodor a considerat că prin ambele variante, acesta poate să ajungă la desăvârșire, însă numai dacă stă neconitenit sub îndrumarea unui părinte duhovnicesc și urmărește permanent scopul vieții monahale, isihia<sup>38</sup>. Viața în comun avea ca model viețuirea îngerilor, a apostolilor și a părinților din vechime<sup>39</sup>, era o realizare a împărtăției lui Dumnezeu pe pământ, reintegrarea în frumusețea Edenului<sup>40</sup>. Hristos însuși la venirea Sa pe pământ n-a îmbrățișat viața eremitică – El, care a venit să facă voia Tatălui –, iar noi suntem datori, după Teodor, să îmbrățișăm modul Său de viețuire. Acceptarea vieții lui Hristos se face de către un monah în special în viața de obște, comunitatea monahală fiind văzută de Teodor ca fiind „trupul mistic”<sup>41</sup> chemat la unirea cu Hristos, așa cum Biserica, împreună cu toți credincioșii, este chemată la unirea tainică cu Hristos. Această viață de obște, pentru care Sfântul Teodor Studitul a militat toată viața sa<sup>42</sup>, a fost încă din vechime minunat organizată de Sfinții Părinți, în special de Sfântul Vasile cel Mare (*Regulile monahale*), a cărui influență, spunem din nou, este incontestabilă pentru

<sup>35</sup> *Cuvintele Sfântului Teodor Studitul*, (*Cuvântul 8*), traducere de Filaret Episcopul Râmnicului, Ed. Episcopiei Ortodoxe Alba Iulia, Alba-Iulia, 1994, p. 41. În continuare, vom folosi notația: *Cuvântul*....

<sup>36</sup> *Cuvântul 29*, p. 103.

<sup>37</sup> Cf. H.-M. Congourdeau, *Théodore le Studite*, în „Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et Histoire”, tome XV, Beauchesne, Paris, 1991, col. 407.

<sup>38</sup> *Ibidem*, col 407.

<sup>39</sup> Episcopul Filaret, *op. cit.*, pp. 8–9.

<sup>40</sup> H.-M. Congourdeau, *op. cit.*, col. 407.

<sup>41</sup> *Ibidem*; *Cuvântul 32*, p. 113.

<sup>42</sup> Deși s-a format sub ascultarea unui stareț încercat în viața monahală de sine (Platon, unchiul său), în momentul în care ajunge stareț la Sakkudion, Sfântul Teodor reorganizează mănăstirea după rânduiala viețuirii de obște, influența Sfântului Vasile cel Mare fiind, în acest sens, foarte clară.

rânduiala de obște impusă de Teodor în mănăstirile Sakkudion și Studios și, mai apoi, în toate mănăstirile aflate sub îndrumarea sa duhovnicească.

### III. Referințele Sfântului Teodor Studitul la Sfântul Vasile cel Mare

Deși Sfântul Teodor Studitul nu-i citează tot timpul cu exactitate pe Sfinții Părinți, în concepția modernă a acestei noțiuni, expresia *că aşa ne învață Sfinții Părinți* este foarte des întâlnită în scrierile sale, ceea ce ne arată faptul că izvorul principal al gândirii sale și una dintre autoritățile la care el s-a raportat întotdeauna a fost aceea a Sfinților Părinți (scrierile și gândirea lor). Dintre aceștia, cei mai des amintiți sunt Sfântul Vasile cel Mare și Sfântul Dorotei al Gazei. J. Leroy notează că Sfântul Vasile cel Mare este menționat sau citat de 78 de ori în scrierile Sfântului Teodor Studitul<sup>43</sup>; de 39 de ori în *Scrisori*, de 32 de ori în *Cateheze*<sup>44</sup>, de trei ori în *Antirretice*<sup>45</sup>, o dată în *Refutatio*<sup>46</sup> la poemele iconomahe, o dată în *Elogiul funebru*<sup>47</sup> la unchiul său Platon, o dată în *Jambi*<sup>48</sup> și o dată în *Testamentul* său spiritual<sup>49</sup>. Însă el indică eronat numărul referințelor pe care Sfântul Teodor Studitul le face la Sfântul Vasile cel Mare; numărul acestora este mai mare. Dacă ar fi să amintim doar de *Testamentul* său spiritual, vedem că studitul face de două ori referire la Sfântul Vasile cel Mare<sup>50</sup> și nu doar o dată, asa cum menționează J. Leroy. Interesant este și faptul că citatele din *Eticele* Sfântului Vasile cel Mare sunt relativ rare la Sfântul Teodor Studitul, deși, dacă avem în vedere reforma monahală intreprinsă de Teodor, lucrul acesta ar fi trebuit să fie cel mai evident. Ca urmare, s-ar putea cu ușurință concluziona că Sfântul Vasile cel Mare nu a constituit o influență semnificativă pentru reforma monahală a Sfântului Teodor Studitul, mai ales că, la prima vedere, aceste citate nu sunt nici foarte numeroase și nici foarte importante prin conținutul lor. La aceasta s-ar putea adăuga și faptul că în *Catehezele* studite – principalele scrieri ale Sfântului Teodor Studitul în care este redat în amănunte modul de viețuire monahal, în toate aspectele sale –, referințele din scrierile Sfântului Vasile cel Mare referitoare la viața monahală nu sunt foarte numeroase. În realitate însă, lucrurile nu se prezintă tocmai așa. Să vedem în cele ce urmează câteva din locurile în care Sfântul Teodor Studitul face apel la scrierile și gândirea vasiliană. Foarte important, în acest sens, sunt temele abordate atunci când studitul face apel la marele dascăl capadocian, ele constituind punctele centrale ale monahismului ortodox și, firește, aspectele asupra căror Sfântul Vasile cel Mare s-a aplecăt cu atenție atunci când a vorbit de viața monahală; de aceea, vom reda aceste referințe notând doar câteva din aspectele atinse de Sfântul Teodor Studitul și regăsite deopotrivă și la Sfântul Vasile cel Mare:

#### 1. Viața duhovnicească dusă la o trăire cât mai înaltă:

*Dar pentru ce nu ne grijim, o iubișilor? Au doară nu trebuie să ne ducem de aici peste puțină vreme? Au doară nu vom lăsa chipul nostru, precum zice marele Vasile, în*

<sup>43</sup> Vezi J. Leroy, *L'influence de saint Basile sur la réforme studite d'après les catécheses*, în „Irenikon”, LII(1979), nr.52, p. 495.

<sup>44</sup> În prima carte a *Catehezelor* există 6 referințe la Sfântul Vasile cel Mare, în cea de-a doua 13, iar în cartea a treia 2 referințe.

<sup>45</sup> PG, XCIX, 337C; 349C; 357B.

<sup>46</sup> PG, XCIX, 445B.

<sup>47</sup> PG, 825A.

<sup>48</sup> *Iambul 66*, PG, XCIX, 1798 C.

<sup>49</sup> PG, XCIX, 1819 C.

<sup>50</sup> Vezi PG, 1815 C-D și PG, XCIX, 1819 C.

*puține oase? Bucurați-vă dar și vă veseliți în orice silință și nu vă leneviți în nici o trudă, nici sufletească, nici trupească*<sup>51</sup>.

**2. ascultarea față de stareț:**

*Vă jur că nu vă învăț aceasta decât pentru mândrișirea sufletelor voastre, pentru slava lui Dumnezeu și pentru a vă învrednici să vă veseliți în împărăția cerurilor cu părinții noștri și să dănuți cu Marele Antonie, lumina luminilor, cu purtătorul de Dumnezeu Efimie și cu străduitorul Pahomie, acolo unde este prealăudatul Sava, prea fericitul Teodosie, marele Vasile, prea luminatul Doroftei Dometian, prea Sfîntului Acachie, Zaharia...*<sup>52</sup>.

**3. despre lipsa discuțiilor nefolositoare:**

*Să lipsească dintre voi întrebările și răspunsurile nefolositoare. De vă supără cineva, trimiteți-l la mine, pentru răspuns. Fiindcă eu sunt propovăditorul, deși sunt mic ca un țânțar, și păzitorul celor hotărâte de Sfântul Vasile cel Mare*<sup>53</sup>.

**4. despre minciună și lepădarea de ascultare:**

*Unde va fi îndreptarea în cuvinte a minciinoșilor și mai ales lepădarea celor ce s-au lepădat de ascultarea pentru care s-au legat cu făgăduință față de îngeri și tăria celor ce au defăimat pe Fiul lui Dumnezeu și au nesocotit sângele legii. Au gândit că nu va fi moarte, au crezut că nu va fi nici înviere, nici judecată, nici răsplătire; s-au despărțit de frații cei întru Hristos, lepădându-se de însuși Duhul Sfânt, precum zice marele Vasile*<sup>54</sup>.

**5. străduința de a-i învăța pe monahii de sub ascultarea sa:**

*Pentru că de aceea ne-a dăruit Dumnezeu trebuința cuvântului «ca să arătăm unul altuia sfaturile inimilor noastre, aşa cum zice și marele Vasile»*<sup>55</sup>.

**6. programul monahului în mănăstire:**

*Înainte de toate păziți lucrurile duhovnicești, cu căldură și cu vitejie, și ca focul să vă încingeți, ducându-vă la cântările de noapte și de zi. După aceea să vă ocupați cu lucrul de mână, sculându-vă de dimineață, ca să nu vă apuce soarele în asternut, aşa cum a hotărât marele nostru dascăl, dumnezeiescul Vasile*<sup>56</sup>.

---

<sup>51</sup> Cuvântul 1, p. 16.

<sup>52</sup> Cuvântul 8, p. 42.

<sup>53</sup> Cuvântul 10, p. 47.

<sup>54</sup> Cuvântul 18, p. 70.

<sup>55</sup> Cuvântul 27, p. 95.

<sup>56</sup> Cuvântul 27, p. 96.

## 7. abținerea de la băutură:

*De folos este însă celor tineri să nu bea vin, pentru că au poruncit, atât dumnezeiescul și marele Vasile, cât și alți Părinți, să nu bea vin, în afară de cei slabii și bolnavi<sup>57</sup>.*

## 8. despre nevoința creștină:

*Așadar, și noi smeriții să ne nevoim, fraților. Căci, precum zice marele Vasile, «cei ce se ostenesc se și cinstesc și cununile sunt ale celor ce biruiesc»<sup>58</sup>.*

## 9. despre valoarea postului.

Sfântul Teodor Studitul vorbește de exemplul celor care au refuzat, la porunca stăpânumui locului, să mânânce carne în Post, deși legea nu le interzicea cu desăvârșire, precum a fost în cazul iudeilor. Rezultatul acestui refuz a fost martirajul:

*Cu mult mai de cinste este lauda acestora decât a Sfinților Macabei, că legea atunci oprea pe evrei să mânânce carne de porc, iar acestora le era cu puțință să guste deocamdată, și păcat nu ar fi avut, precum zice Marele Vasile<sup>59</sup>.*

## 10. despre viețuirea monahală:

*Mărturisesc că cinul monahal este înalt, prea înălțat și îngeresc și prin viața lui desăvârșită și curată după pravila dată pustnicilor de marele Vasile, curată orice păcat. Însă nu după cum fac unii, care primesc numai o parte din rânduie, iar pe altele le îndepărtează, ca și cum nu ar putea să trăiască fără de cele trei stări ale bunătăților: săracia, înțelepciunea și ascultarea...<sup>60</sup>.*

## 11. despre legile și canoanele Sfinților Părinți:

*Să nu calcă legile și canoanele Sfinților Părinți, mai ales cele ale Marelui Vasile, ci să lucrezi și să vorbești ca și când ai avea mărturii din Sfintele Scripturi<sup>61</sup>.*

Vedem de aici că Sfântul Teodor Studitul nu numai că citise și cunoștea canoanele Sfântului Vasile cel Mare, ci le și prețuia foarte mult. După mărturia sa proprie ele aveau aceeași valoare cu rânduielile aflate în Sfânta Scriptură, lucrul ce l-a determinat să le recomande spre cunoaștere, respectare și păstrare celor ce aveau să conducă mănăstirile, adică stareților studiți. Așadar, nu numai rânduielile monahale ale Sfântului Vasile cel Mare erau cunoscute și prețuite de Sfântul Teodor, ci și celealte scrieri ale acestuia, dintre care, la loc de cinste și de mare preț, se aflau legiuirile canonice vasiliene.

<sup>57</sup> *Cuvântul 35*, p. 115.

<sup>58</sup> *Cuvântul 36*, p. 122.

<sup>59</sup> *Cuvântul 74*, p. 155.

<sup>60</sup> Sfântul Teodor Studitul, *Testamentul*, PG, XCIX, 1815 C-D.

<sup>61</sup> *Ibidem*, PG, XCIX, 1820C.

## 12. despre Sfintele Icoane:

...într-adevăr, prin analogie, arhetipul și imaginea sunt identice. După cum spune Sfântul Vasile cel Mare: «imaginea împăratului este numită împărat, fără să existe din acest motiv doi împărați»<sup>62</sup>. Într-adevăr «puterea nu se scindează și slava nu se împarte»<sup>63</sup>. Așa cum puterea și stăpânirea care ne guvernează sunt una, tot așa și cinstirea pe care noi o aducem este una și nu multiplă, căci cinstea acordată imaginii se duce spre prototip, aşadar spre cel reprezentat în imagine...<sup>64</sup>.

Faptul că Sfântul Teodor Studitul recurge la mărturia Sfântului Vasile cel Mare atunci când abordează sensibila problemă a icoanelor, are o importanță deosebită pentru problema dezbatută de noi, mai ales că avem de-a face aici cu o citare exactă, cuvânt cu cuvânt, din lucrarea *Despre Sfântul Duh* a Sfântului Vasile. Acest aspect ne spune două lucruri esențiale:

- Sfântul Teodor cunoștea bine scrierile vasiliene în ansamblul lor; aşadar, nu numai pe cele legate de viața monahală;
- el a făcut apel la mărturiile Sfântului Vasile cel Mare și atunci când a fost vorba de alte probleme dogmatice sau practice; aşadar, nu s-a limitat să-l ia drept mărturie numai atunci când a abordat diverse aspecte ale vieții din mănăstire. În cazul de față, vedem că Sfântul Vasile este citat, în mod surprinzător la prima vedere, deși nu e deloc așa, în legătură cu fundamentarea dogmatică a cinstirii sfintelor icoane, aspect dogmatic ce nu se ceruse a fi abordat cu maximă atenție de teologia secolului al IV-lea, timpul în care a viețuit Sfântul Vasile cel Mare.

Pe lângă aceste locuri în care se face referire expresă la Sfântul Vasile cel Mare, sunt și altele în care Sfântul Teodor Studitul nu-l menționează direct pe dascălul capadocien, dar ideile sale sunt tributare gândirii vasiliene. „Pentru a plăcea lui Dumnezeu trebuie să împlinim toate poruncile.../poruncile sunt ca un cerc, se sprijină una pe cealaltă, încălcarea uneia însemnând încălcarea tuturor”, afirma Sfântul Teodor Studitul<sup>65</sup>, învățătură întâlnită și la marele dascăl capadocien. Iată cât de asemănător se exprima și Sfântul Vasile cel Mare în acest sens: „Aprințând râvna pentru a bineplăcea lui Dumnezeu, păstrează în tine întotdeauna un duh arzător, stăruind în a-i da îndreptarea plăcută lui Dumnezeu... așa se naște dorința puternică de a bineplăcea lui Dumnezeu, îndeplinind poruncile lui”<sup>66</sup>. Apoi, din textele de mai sus, alese intenționat, în cea mai mare parte, din *Catehezele* sale<sup>67</sup>, ne dăm seama de

<sup>62</sup> Sfântul Vasile cel Mare, *Despre Sfântul Duh*, traducere, introducere, note și indici de pr. prof. dr. Constantin Cornițescu și pr. prof. dr. Teodor Bodogae, în colecția „PSB”, vol. 12, Ed. IBMBOR, București, 1988, p. 60.

<sup>63</sup> *Ibidem*.

<sup>64</sup> PG, XCIX, 501A; Théodore le Stoudite, *Lettre à Platon sur le culte des images sacrées*, traduction par B. Flusin în *Histoire des saints et de la sainteté chrétienne*, tom IV (605–814), sous la direction de Pierre Riché, Hachette, Paris, 1993, p. 246.

<sup>65</sup> Cf. J. Leroy, *Studitisches Mönchtum. Spiritualität und Lebensform*, p. 23.

<sup>66</sup> Sfântul Vasile cel Mare; Sfântul Pahomie cel Mare; Sfântul Ioan Casian; Sfântul Benedict; *Rândurile vieții monahale*, culegere alcătuită de Sfântul Teofan Zăvorâțul, tradusă după ediția rusă a Sfântului Teofan Zăvorâțul, Ed. Sophia, București, 2005, pp. 303–304.

<sup>67</sup> În *Catehezele* Sfântului Teodor Studitul se găsește principală sa învățătură despre viețuirea monahală. De fapt, ele au fost rostită monahilor din mănăstirea sa, de trei ori pe săptămână, și erau cuvântări simple, cu tematică aproape exclusiv monahală, urmărindu-se ca prin acestea călugării

temele care constituiau principala preocupare a Sfântului Teodor Studitul cu privire la viața monahală: viața duhovnicească aleasă<sup>68</sup>, ascultarea față de stareț<sup>69</sup>, lipsa vorbelor deșarte<sup>70</sup>, lupta împotriva minciunii<sup>71</sup>, lepădarea de lume<sup>72</sup>, valoarea postului<sup>73</sup>, nevoița creștină<sup>74</sup>, nevoia unui program bine rânduit și împlinit în viața monahală<sup>75</sup>, autoritatea Sfinților Părinți și nevoia de a împlini rânduielile lăsate de ei etc. Toate aceste probleme nu erau deloc noi; ele se aflau în scrierile Sfinților Părinți și au fost tratate cu atenție și de Sfântul Vasile cel Mare în rânduielile sale monahale. De aici ne dăm seama că Sfântul Teodor a folosit învățătura Sfinților Părinți și, implicit, a Sfântului Vasile cel Mare, pe care o cunoștea foarte bine, însă nu a citat întotdeauna cu exactitate izvorul aflat la temelia gândirii sale, ceea ce, de altfel, nu era nici necesar și nici obligatoriu, mai ales că aspectele legate de viața monahală le-a abordat aproape în totalitate în cadrul catehezelor rostite monahilor săi (de trei ori pe săptămână), referințele exacte nefind nici pe departe o cerință obligatorie a unor astfel de cuvântări. Ceea ce prima în rostirea catehezelor era mesajul transmis de Sfântul Teodor Studitul monahilor aflați sub îndrumarea sa duhovnicească. El a amintit de autoritatea Părinților și, în special, a Sfântului Vasile cel Mare în cazul de față, doar atunci când a socotit de cuviință să accentueze monahilor importanța cuvintelor sale și faptul că ceea ce învăță el nu era ceva nou, ci un lucru adânc ancorat în gândirea Părinților din vechime. Dacă în cuvântările sale orale (catehezele ținute monahilor din mănăstirea sa) nu este citat cu exactitate Sfântul Vasile cel Mare, cel mai adesea fiind întrebuițată formula „*după cum zice Marele Vasile*” – expresie de altfel suficientă pentru a arăta limpede că starețul studit a fost influențat de Sfântul Vasile cel Mare –, în cazurile în care Sfântul Teodor Studitul abordează în scris anumite probleme care se cereau precis argumentate, situația se schimbă. Să luăm ca exemplu doar una din scrisorile sale adresată lui Platon, scrisoare în care este tratată problematica icoanelor<sup>76</sup>. Aici, expunând concepția sa despre icoane<sup>77</sup>, Sfântul Teodor Studitul folosește exact cuvintele marelui dascăl capadocien<sup>78</sup> din tratatul acestuia *Despre Duhul Sfânt*<sup>79</sup>; aşadar, citează cu precizie, ceea ce ne arată limpede că Teodor cunoștea foarte bine scrierile Sfântului Vasile cel Mare, având în învățătura acestuia unul din principalele sale puncte de reper nu numai pentru reformarea monahismului din timpul său, ci și pentru doctrina sa.

Să mai amintim doar că atunci când Sfântul Teodor Studitul a protestat împotriva împăratului Constantin al VI-lea (împotriva divorțului și recăsătoririi sale) și împotriva patriarhului Tarasie (care nu a protestat împotriva celei de-a doua căsătorii a împăratului), el și-a luat drept argument pentru atitudinea sa tocmai comportamentul marelui său înaintaș, Sfân-

---

aflați sub îndrumarea sa duhovnicească să primească constant învățătura necesară pentru tot ceea ce însemenă o viață monahală dusă în cea mai bună rânduială.

<sup>68</sup> Vezi Sfântul Vasile cel Mare, *op. cit.*, pp. 162–175.

<sup>69</sup> *Ibidem*, pp. 250–259.

<sup>70</sup> *Ibidem*, pp. 267–270.

<sup>71</sup> *Ibidem*.

<sup>72</sup> *Ibidem*, pp. 175–179; 285–289.

<sup>73</sup> *Ibidem*, pp. 223–239.

<sup>74</sup> *Ibidem*, pp. 306–309.

<sup>75</sup> *Ibidem*, pp. 203–215.

<sup>76</sup> PG, XCIX, 499–505.

<sup>77</sup> Scrisoarea respectivă cuprinde sinteza teologiei teodoriene cu privire la icoană.

<sup>78</sup> Vezi supra, pagina 9.

<sup>79</sup> PG, XCIX, 451A: „Prin analogie, arhetipul și imaginea sunt identice. După cum spune Sfântul Vasile cel Mare: «Imaginea împăratului este numită împărat, fără să existe din acest motiv doi împărați». Într-adevăr «...puterea nu se scindează și slava nu se împarte»”. Vezi și textul vasilian la: Sfântul Vasile cel Mare, *op. cit.*, p. 60.

tul Vasile cel Mare. Acest lucru este foarte clar menționat într-o din scrisorile sale<sup>80</sup>. Marele dascăl capadocien l-a convins pe Sfântul Teodor Studitul ce valoare are pentru creștinism vietuirea autentică monahală în varianta ei cenobitică, însă l-a mai convins și de faptul că Biserica din lume era adeseori dispusă la compromisuri, iar cei care trebuiau să lupte permanent pentru idealurile creștine erau, înainte de toate, călugării. Astfel, Sfântul Vasile cel Mare a devenit pentru Sfântul Teodor Studitul modelul și îndreptarul său în ceea ce privește reacția față de puterea imperială și ierarhia bisericească.

\*

În consecință, în ciuda faptului că referințele teodoriene din Sfântul Vasile cel Mare nu sunt întotdeauna foarte precise, iar citatele sigure din *Asceticele* vasiliene nu sunt foarte numeroase în scrierile Sfântului Teodor Studitul, influența marelui dascăl capadocien asupra starețului studit este una mai mult decât evidentă. Sintetizând cele spuse până aici, putem să enumerez următoarele argumente care ne îndreptătesc la o astfel de afirmație:

- trecerea de la viețuirea de sine la viața de obște în mănăstirile aflate sub îndrumarea duhovnicească a Sfântului Teodor Studitul, viețuire mult prețuită și bine organizată și de Sfântul Vasile cel Mare;
- organizarea aproape identică a monahismului realizată de cei doi Sfinți Părinți ai Bisericii, deși ei au viețuit la câteva secole distanță unul de celălalt, ceea ce înseamnă că ultimul, Teodor, îl cunoștea și prețuia pe cel dintâi;
- referințele destul de frecvente ale Sfântului Teodor Studitul la Sfântul Vasile cel Mare existente în scrierile studite, chiar dacă ele erau introduse nu prin texte exacte, ci prin formula „după cum zice Marele Vasile” sau prin alte expresii asemănătoare;
- faptul că Sfântul Teodor Studitul acordă o atenție deosebită *Asceticelor* Sfântului Vasile cel Mare, scriind o lucrare menită să ateste paternitatea vasiliană a acestora;
- *Epigramele monahale* ale Sfântului Teodor Studitul. Aceste compozиции poeticе de scurte dimensiuni, vorbesc despre rânduiala, ascultările și modul de viețuire al monahului în mănăstirea de obște, așa cum au fost gândite de starețul studit, și ne trimit, neîndoienic la organizarea monahală de obște realizată de Sfântul Pahomie cel Mare și, în special, de Sfântul Vasile cel Mare;
- respectul Sfântului Teodor Studitul față de celelalte scrieri ale Sfântului Vasile cel Mare. Am văzut cu câtă exactitate a citat din tratatul vasilian *Despre Sfântul Duh*;
- Sfântul Teodor Studitul l-a luat ca argument pe Sfântul Vasile cel Mare pentru convinserile sale doctrinale și ca exemplu pentru raportarea sa la puterea imperială și ierarhia bisericească.

---

<sup>80</sup> *Scrisoarea 4*, în *Teodori Studitae epistolae*, recensuit Georgios Fatouros, CFHB, volumen XXXI, Series Berolinensis, tom I, partea a 2-a, Walter de Gruyter, Berlin, 1992, p. 18.

# **Unitatea teleologică a sfinților în gândirea Sf. Grigorie al Nyssei. Encomion în cinstea Sf. Vasile cel Mare<sup>1</sup>**

**Adrian PODARU**

Facultatea de Teologie Ortodoxă Cluj-Napoca  
apodaru2000@yahoo.com

Înainte de a prezenta modul în care Sf. Grigorie al Nyssei înțelege această unitate teleologică a sfinților ca expresie a proniei dumnezeiești – prezentare cu strictă referire la encomionul rostit de acesta în cinstea fratelui său, Vasile – se cuvin câteva cuvinte despre encomionul ca atare și de modul în care Grigorie înțelege să îi aducă omagiu fratelui său.

Rostit la Cezarea Capadociei la 1 ianuarie 381, la doi ani de la trecerea la Domnul a marelui Vasile, acest encomion surprinde prin modalitatea oarecum originală – și, de aceea, surprinzătoare pentru noi – a lui Grigorie de a-l lăuda pe fratele său, modalitate care corespunde însă, de o manieră coerentă, meditațiilor acestuia despre om, despre condiția sa în lume și menirea sa eshatologică. Ceea ce uimește pe oricine citește acest encomion, după cum trebuie să-i fi uimit și pe cei care l-au auzit pe Grigorie *illo tempore* elogiindu-l pe fratele său, este lipsa voită a obișnuitelor date biografice care, spune autorul, în loc să aducă laudă, ar putea să umbrească măreția lui Vasile, prin aceea că nu acestea sunt potrivite pentru elogiu unui sfânt:

Oare va pretinde cineva acel gen demonstrativ și laudativ al encomioanelor? Oare trebuie să-i evocăm țara și neamul, educația primită în copilărie, obiceiurile prin care a crescut și s-a maturizat<sup>2</sup>, prin mijlocirea cărora, devenind bărbat, și-a dobândit strălucirea și admirarea? Însă mărimea virtușilor și a faptelor bune văzute la Vasile respinge acest gen oratoric laudativ, fiindcă o astfel de încercare poate să se transforme în opusul său, prin aceea că nu există o asemenea putere în cuvinte care să egaleze vrednicia mărimii minunilor acestuia.

Pe de o parte, Sf. Grigorie afirmă că nu este potrivit ca un sfânt să fie elogiat prin evocarea bunurilor care îi sunt date prin naștere și în privința cărora meritul său este nul: țara, neamul, familia în care s-a născut, educația primită în copilărie etc. Zice Grigorie:

Orice bun (proprietate/posesiune) de acest fel nu este un bun (proprietate/posesiune) al liberei alegeri, și chiar dacă ar fi un lucru frumos, totuși nu aduce nici o faimă bună aceluia căruia îi aparține<sup>3</sup>. De aceea, să tacă patria și neamul și orice altceva de acest fel, care din pură întâmplare pot aduce un folos oricărui dintre noi.

Refuzând inserarea oricărora date biografice în lauda unui sfânt, Grigorie nu face altceva decât să o rupă cu regulile encomiastice tradiționale, ale antichității clasice, care erau încă

<sup>1</sup> PG 46, 787–818.

<sup>2</sup> πατρίδα καὶ γένος, καὶ τὴν ἐκ γονέων ὀνταροφήν, καὶ τὰ καθ' ἔκαστον τοῦ βίου ἐπιτηδεύματα (PG 46, 813).

<sup>3</sup> pa=n oĀ mh\ proaire/sewj gi\xnetai kth=ma, kaĀn oĀti ma/lista kalol\n vĀ, ou)demi\xan eu)fham\xan e)kei\xn% fe/rei %O kata\ tol au)tol sunhne/xqh (PG 46, 816).

în uz la vremea respectivă. Să-l luăm, de exemplu, pe Aphthonius de Antiohia, retor și sofist grec din a doua jumătate a secolului al IV-lea d. Hr. – aşadar contemporan al Sf. Grigorie – ucenic al marelui Libanius, al căruia manual de retorică a avut o influență foarte mare în acea vreme. Potrivit acestuia, un encomion trebuie să aibă următoarele diviziuni: o introducere potrivită; apoi prezentarea datelor biografice: neamul, țara, strămoșii, părinții; pe urmă educația pe care a primit-o, obiceiurile și îndemânările pe care le-a dobândit în urma acestei educații; cea mai mare parte a encomionului trebuie să se refere la faptele celui lăudat, care se subîmpart în: fapte ale minții (curaj, prudentă), ale trupului (frumusețe, putere fizică) și ale sortii (bogătie, prieteni, stare socială); după aceea trebuie să urmeze o comparație prin care să reiasă superioritatea celui lăudat față de ceilalți; un epilog care poate avea caracterul unei rugăciuni<sup>4</sup>.

Se observă cu ușurință ce anume a înlăturat Grigorie din structura unui encomion tradițional clasic: tot ceea ce ține de „accident”, ceea ce nu implică voința celui lăudat. Sf. Grigorie păstrează și el partea cea mai importantă a encomionului clasic, cea în care sunt lăudate faptele celui vizat, însă și aici, ceea ce contează sunt faptele sufletului, adică virtuțile. Adevărată laudă adusă unui sfânt este cea care are în vedere virtutea lui, modul în care și-a dus viața în încercarea sa plină de râvnă și mereu reînnoită de a-și împlini scopul pentru care a fost adus de la neființă la ființă, acela de asemănare/îndumnezeire, într-un cuvânt, singura laudă cu adevărat creștină este posibilă doar atunci când cel vizat și-a folosit bine liberul arbitru, libertatea de voință. Pe de altă parte, însă, această laudă care are în vedere virtutea nu poate și nu trebuie să fie făcută (numai) verbal: cuvintele sunt neputincioase și nu pot înfățișa integral măreția și splendoarea unui sfânt. Există, însă, o modalitate de a face acest lucru, pe care Grigorie o dezvăluie abia în finalul encomionului său, după ce va fi vorbit de unitatea teleologică a sfintilor ca expresie a proniei divine.

În deschiderea encomionului său, Sf. Grigorie spune următoarele:

Dumnezeu a statornicit o bună rânduială acestor sărbători anuale ale noastre, pe care printr-o înșiruire stabilită le-am prăznuit deja în aceste zile și le vom prăznui iarăși la anul<sup>5</sup>. Iar această rânduială a sărbătorilor duhovnicești pe care o avem ne-a învățat-o însuși marele Pavel, care avea de sus cunoașterea unora ca acestea. Spune acela că mai întâi au fost rânduiți Apostolii și profetii, iar după aceștia păstorii și învățătorii<sup>6</sup>. Rânduiala sărbătorilor anului se potrivește, aşadar, cu această înșiruire a Apostolului<sup>7</sup>.

De o importanță capitală pentru gândirea lui Grigorie sunt doi termeni din acest citat, și anume cel de τάξις „rânduială”, „ordine”, și cel de οἰκονυμένη „înșiruire”, „înlănțuire”, „legătură necesară” între două sau mai multe lucruri, idei, etc. Grigorie este interesat să descopere ἀκολουθία peste tot, atât în creație, cât și în revelație. Există o înlănțuire în ordi-

<sup>4</sup> Aphthonius de Antiohia, *Progymnasmata. Greek Textbooks of Prose Composition and Rhetoric*, translated with Introduction and Notes by George A. Kennedy, Leiden, 2003, p. 108.

<sup>5</sup> Așa cum arată Jean Danielou în „La chronologie des sermons de Gregoire de Nyssa” (*Revue des Sciences Religieuses* 29 (1955), p. 351, apud Richard McCambly, *A Eulogy for Basil the Great by Gregory of Nyssa*, traducere, introducere și note, aflată pe pagina web: [www.sage.edu/faculty/salomd/nyssa/basil.html](http://www.sage.edu/faculty/salomd/nyssa/basil.html), accesată la data de 28.04.2009), această rânduială a sărbătorilor, de care vorbește Grigorie de Nyssa, și care se încheie cu pomenirea fratelui său, Vasile, a cărui moarte a survenit la 1 ianuarie 379, se deschide cu prăznuirea Nașterii Domnului (25 decembrie), numită în text și „sărbătoarea teofaniei Fiului Cel Unul-Născut”, se continuă apoi cu cele ale Sfinților Stefan Arhidiaconul (26 decembrie), ale Apostolilor Petru, Iacob și Ioan (27 decembrie) și Pavel (28 decembrie).

<sup>6</sup> Cf. Ef. 4, 11.

<sup>7</sup> PG 46, 788–789.

nea cosmosului, și anume cea a fenomenelor, a anotimpurilor; există apoi o înlănțuire în ciclul vieții biologice, animale și umane (mersul planetei de la sămânță până la a da rod, mersul vieții animale și omenești de la naștere până la moarte, sau și după moarte, în cazul omului). Completând lucrarea fratelui său, Vasile cel Mare, despre zilele creației cu propriul său comentariu *Despre facerea omului*, Grigorie încearcă să descopere în referatul scripturistic conexiunea internă a celor făcute, rânduiala, înșiruirea, înlănțuirea ce are un scop și trădează pronia divină. Comentând Psalmii, Grigorie constată faptul că înșiruirea lor nu este aleatorie, dimpotrivă, sufletul urcă, din psalm în psalm, ca pe o scară, spre Dumnezeu.

Prin urmare, această înlănțuire nu este una oarbă, nu este rezultatul hazardului; pentru Grigorie, oīkovumévn exprimă o finalitate progresivă, indică un sens al lucrurilor care se înșiruie unele după altele. În planul vieții umane, oīkovumévn semnifică o înșiruire ordonată a etapelor acesteia, înșiruire ce vizează scopul pe care Dumnezeu l-a voit pentru om, și anume asemănarea cu El. Din această perspectivă, moartea însăși nu este altceva decât o etapă spre îndumnezeire. Oīkovumévn este, aşadar, în vizuinea lui Grigorie, un proces de îndumnezeire<sup>8</sup>.

Praznicul închinat lui Vasile cel Mare încheie o oīkovumévn de praznice în cinstea altor sfinti: Arhidiaconul Ștefan (26 decembrie), Ap. Petru, Iacob și Ioan (27 decembrie) și Ap. Pavel (28 decembrie). Înșiruirea acestor praznice nu corespunde perfect cronologiei sfintilor prăznuitori (de exemplu, dacă ne referim la data morții lor, Iacob moare înainte de Petru, Pavel moare înainte de Ioan), iar faptul că Vasile este ultimul din această înșiruire nu înseamnă deloc că vrednicia lui este inferioară celorlalți. Grigorie spune răspicat acest lucru:

Să nescotim faptul că sfintii se preced unii pe alții în timp, căci firea timpului este neutră față de virtute sau răutate, fie ea trecută sau viitoare, și nu este o dată într-un fel, iar altădată altfel; pe de altă parte, binele rezidă în libera alegere, nu în timp<sup>9</sup>. De aceea, să examinăm credința în raport cu credința, iar faptele în raport cu faptele.

Motivul acestei apariții succesive a sfintilor în timp și istorie nu trebuie căutat decât în purtarea de grijă a lui Dumnezeu pentru neamul omenesc:

Dacă Pavel a fost mai înainte în timp, și numai după multe generații a fost arătat Vasile, trebuie să vedem în aceasta un lucru al divinei economii asupra oamenilor și nu o dovedă a micșorării în virtute<sup>10</sup>, fiindcă și Moise s-a născut cu mult timp după Avraam, iar Samuel după Moise, și Ilie după acesta, și după acela marele Ioan, și după Ioan, Pavel, iar după Pavel, Vasile. (...) Cel ce le cunoaște pe toate înainte de nașterea lor, precum zice profetul, și ia aminte la răutatea diavolului care însوșește neamul omenesc, pregătește un medic folositor și potrivit pentru fiecare boală din fiecare neam, ca nu cumva, din pricina lipsei leacurilor, să lase nevindecată boala lor, ceea ce care ar duce la distrugerea aceluia neam.

Aceste rațiuni de ordin terapeutic în arătarea sfintilor pe pământ anulează, aşadar, orice diferențiere axiologică între ei. Un singur exemplu este ilustrativ în acest sens: nimeni nu contestă valoarea incomensurabilă a activității Sf. Ap. Pavel în răspândirea creștinismului în întreaga oīkovumévn (lume locuită). Propovăduirea Evangheliei la neamuri a făcut ca închinarea la idoli să fie înlocuită cu închinarea la singurul și adevăratul Dumnezeu. Însă dia-

<sup>8</sup> Jean Danielou, *L'Etre et le Temps chez Gregoire de Nysse*, Leiden, E.J. Brill, 1970, p. 27.

<sup>9</sup> h( gar̄ tou= xro/nou fu/sij e)n t%½ par%xkho/ti kaī t%½ mellonti proj̄ a)reth/n te kaī kak̄ian o(moīwj eĀxei, ouĀte tou=to ouĀsa, ouĀte to\ eĀteron: e)n gār proaire/sei to\ a)gaqo/n, ou)k e)n xro/n% (PG 46, 789–792).

<sup>10</sup> eīl̄ proh/kei t%½ xro/n% Pau=loj, kaī pollaij uĀsteron geneaij a)nedeīxqh Basīleioj, th=j qeīzaj u(pēl tw%a nqrw̄ pwn oīkonomīzaj le/geij to\ eĀrgon, ou)k a)po/deicin th=j kat' a)rethn e)lattw̄ sewj (PG 46, 792).

volul, „inventatorul răutății”, „cel dibaci în răutate” a făcut în aşa fel încât ceea ce a pierdut prin înlăturarea idolatriei să recâștige prin născocirea ereziei. Arianismul, această idolatrie camuflată sub numele creștinismului și, de aceea, mult mai periculoasă decât idolatria evidentă de odinioară, amenința să cuprindă întreaga lume și, astfel, să facă zadarnică activitatea lui Pavel. Atunci pronia divină l-a arătat pe marele Vasile, pe Învățătorul, pe cel care, adâncindu-se în înțelesurile cele tainice ale Scripturii, a făcut să strâlucească adevărul de credință și să-i întoarcă pe toți pe calea cea dreaptă. Răspândirea geografică a creștinismului, operă a Apostolului Pavel, este dublată de explicitarea și clarificarea doctrinară a acestuia, operă a Învățătorului Vasile, ambele fiind, de altfel, lucrarea proniei divine care ține cont de necesitățile fiecărei epoci și răspunde acestor necesități cu „medicamentele” potrivite: propovăduirea lui Pavel este „medicament” pentru boala idolatriei, Învățătura lui Vasile este „medicament” pentru boala ereziei.

Pentru a arăta că succesiunea temporală a sfintilor nu stabilește și o ierarhie axiologică a acestora, Grigorie al Nyssei îl compară pe Vasile cu marile figuri de dreptă sau de sfinti ai Vechiului și Noului Testament: Moise, Samuel, Ilie, Ioan Botezătorul, Pavel. Scopul acestor comparațiilor este aceea de a arăta că Vasile este egal în virtute cu toți cei pomeniți, că poziția lui ultimă în ordinea temporală nu îi micșorează cu nimic vrednicia față de cea a celor anterioare lui. Si aici, Sf. Grigorie refuză regulile unui encomion clasic, potrivit căruia comparația celui lăudat cu alții trebuie să reliefze superioritatea celui dintâi față de ceilalți. Comparațiile pe care le operează Grigorie nu fac decât să ilustreze egalitatea de vrednicie a tuturor celor ce intră în sfera acestor comparații, ca și unitatea teleologică a tuturor acestora în planul lui Dumnezeu față de lume. Comparațiile operate pot fi grupate pe două niveluri:

- a) **un nivel faptic:** așa cum Ioan Botezătorul a vorbit cu îndrăzneală către Irod, muștrându-l pentru fărădelegea lui, tot astfel Vasile a vorbit cu îndrăzneală către împăratul arian Valens, muștrându-l pentru rătăcirea lui.
- b) **un nivel alegoric:** după cum Moise, deși crescut în sânul familiei lui Faraon, s-a aliat cu iudeul și l-a ucis pe egiptean – iar acest lucru vrea să însemne că Moise a trecut de partea Învățătării iudaice, net superioare celei egiptene – tot astfel și Vasile, deși instruit în înțelegiunea cea din afară, cea elină, a lepădat-o pe aceasta și s-a consacrat în întregime Învățătării lui Hristos.

Egalitatea de vrednicie a acestor sfinti își găsește explicarea ultimă în **prezența același Duh Sfânt roditor** în fiecare dintre ei:

Iar cel care compară minunile aşa cum trebuie, aşezându-le în paralel, va descoperi un singur har în toate, provenit de la același Duh<sup>11</sup>.

În istorie, lucrarea Duhului Sfânt prin sfintii care-L găzduiesc poate să îmbrace și chiar îmbracă forme diferite, corespunzătoare diferitelor necesități; fondul, însă, rămâne același, prin aceea că are același izvor comun, Duhul Sfânt, și aceeași finalitate: îndumnezeirea/mântuirea omului. De aici decurge și egalitatea de vrednicie a sfintilor.

Dacă, pe de o parte, unitatea teleologică și egalitatea axiologică a sfintilor pleacă prin raportare la ceea ce este etern, la Însăși Sfânta Treime, prezența succesivă a sfintilor în istorie ține, pe de altă parte, de însăși condiția omului de a fi creatură, de aşa numita **condiție diastemică** a făpturii<sup>12</sup>. Conceptul de dia/sthma („interval”) definește condiția făpturii de a fi limitată, de a se mișca în interiorul unor limite, spațio-temporale sau de alt fel. „Acest

<sup>11</sup> εύρησει γὰρ ο γε δικαιως ἐκ παραλλήλου ἀντεξετάξων τὰ θαύματα, μιαν ἐπ’ ἀμφοτέρων τὴν χάριν ἐκ τοῦ αὐτοῦ Πνεύματος ἐγγινομένην ἐν ἑκατέρῳ (PG 46, 792).

<sup>12</sup> Pentru conceptul de dia/sthma vezi Morwenna Ludlow, *Gregory of Nyssa, Ancient and [post]modern*, pp. 234–246, și Jean Danielou, *op. cit.*, p. 109.

interval este creația însăși”, va spune Grigorie în Omiliile la Ecclesiast<sup>13</sup>. Dumnezeu, dimpotrivă, are o existență adiastemică, ceea ce vrea să semnifice incomensurabilitatea și incomprehensibilitatea simplității divine. Evenimentul central al istoriei mântuirii omului, Întruparea Fiului lui Dumnezeu, este văzută de Sf. Grigorie ca o intervenție metadiastemică a Divinității în lume. La fel, îndumnezeirea fiecărui dintre noi este tot o intervenție metadiastemică a Duhului Sfânt, Care se sălășluiește întru noi, transfigurându-ne. Vasile și Pavel sunt exemple concrete ale acestei intervenții metadiastemice a Duhului Sfânt în ființa lor. Ajungem, astfel, și la ultima întrebare pe care și-o pune Grigorie în encomionul său, și anume: Care este lauda potrivită pentru astfel de oameni care nu mai au exclusiv o existență diastemică ci, prin prezența Duhului Sfânt, sunt și nu sunt făpturi mărginite?

Pentru a răspunde acestei întrebări, se cuvin câteva cuvinte despre teoria limbajului, aşa cum apare ea schițată la Sf. Grigorie<sup>14</sup>. Potrivit acestuia, limbajul în sine este o invenție omenească, deși abilitatea de a-l folosi pe acesta este un dar divin. La această convingere, Grigorie a ajuns confruntându-se cu Eunomie, care spunea că sensurile cuvintelor sunt stabilite și garantate de Dumnezeu. Afirmând originea omenească a limbajului, Grigorie accentua natura liberă, activă și creatoare a intelectului omenesc, în timp ce Eunomie reducea aproape în totalitate rațiunea umană la funcția ei receptivă. Dacă, aşadar, limbajul este o invenție omenească, produsul unei făpturi diastemice, consecință imediată (ἀκολούθια) nu este alta decât că limbajul însuși este supus condițiilor lui διάστημα. Îl avem, aşadar, pe de o parte, pe Vasile, care este și nu este o făptură diastemică (datorită intervenției metadiastemice a Duhului Sfânt în ființa lui), iar pe de altă parte avem limbajul, un instrument în totalitate diastemic, care nu ne va fi de folos pentru a-l zugrăvi și a-l lăuda cum se cuvine pe Vasile, acest om îndumnezește. Limbajul ne va fi util în a-l lăuda pe omul Vasile, însă nepurtios în a-l lăuda pe omul îndumnezește Vasile. Ba și mai mult, lauda lui Vasile prin mijlocirea limbajului ar fi o laudă fragmentară, treptată, bucată cu bucată, aidoma următoarei situații: cineva, având un bulgăre mare de aur, l-ar ascunde după o perdea și l-ar prezenta altora doar fărâmă cu fărâmă.

Există o singură soluție posibilă pentru o laudă potrivită: μίμησις, adică imitarea lui Vasile. Acest lucru înseamnă că fiecare dintre noi trebuie să se străduiască pentru dobândirea Duhului Sfânt, trebuie să se lase pradă acestei intervenții metadiastemice a Duhului care îndumnezește persoana umană:

Așadar și noi, fraților, să ne facem imitatori ai cumpătării acestuia, să îi lăudăm virtutea după vrednicie și după cum admirăția celui înțelept se face doar prin participarea la înțelepciune, tot astfel să se facă și toate celelalte! Lauda săraciei se face prin aceea că și noi să devenim săraci în bogăție materială; disprețul față de această lume să nu se rezume doar la atât, [la a spune] că este un lucru lăudabil și strălucit; dimpotrivă, viața să devină o mărturie a disprețului pentru lucrurile dorite din această lume! Să nu spui doar că Vasile s-a încredințat în întregime lui Dumnezeu, ci încredințează-te tu însuți lui Dumnezeu! (...) Lăudându-ne cu Vasile ca fiind învățătorul nostru, să arătăm prin viața noastră că suntem ucenicii lui, astfel devenind și noi ceea ce l-a făcut pe acesta renumit și mare în fața lui Dumnezeu și a oamenilor, în Hristos Iisus, Domnul nostru, Căruia [se cuvine] slava și puterea în vecii vecilor, Amin!<sup>15</sup>

<sup>13</sup> τὸ δὲ διάστημα οὐδὲν ἄλλο ἢ κτίσις ἐστίν (TLG 029 5.412.14).

<sup>14</sup> Vezi, pe larg, M. Ludlow, *op. cit.*, pp. 234–246.

<sup>15</sup> PG 46, 817.



# Sfântul Vasile cel Mare în frescele cu caracter liturgic din Serbia medievală

Alin Răzvan TRIFA

Facultatea de Teologie Ortodoxă Cluj-Napoca  
alintrifa@yahoo.com

Pictura medievală sârbească a oferit artei bizantine câteva dintre cele mai prestigioase capodopere. Biserici precum cea din Peribleptos, Staro Nagoricino, Studenica sau Gracanica, au dus pictura bisericească la un nivel necunoscut până atunci, și aproape neatins de atunci înapoi.

Alături de frescele grecești și constantinopolitane, și cele sârbești au contribuit la formarea și sintetizarea programului iconografic din bisericile ortodoxe. Acesta fusese deja fixat în mare măsură încă din secolul al XII-lea. Odată cu înflorirea școlii de pictură macedoneană, (care și-a găsit o expresie particulară în interiorul arealului sârbesc), adică în secolele al XIII-lea și al XIV-lea, se poate vorbi despre o definitivare a canonului iconografic, care a rămas aproape neschimbat până în zilele noastre.

O serie de scene, majoritatea cu caracter liturgic, au fost în acea perioadă zugrăvite pentru prima dată. Altele, dimpotrivă, deși au fost reprezentate de multe ori înapoi, doar atunci au ajuns la o finalizare a schemei iconografice, impunându-se, prin reușita artistică, drept modele pentru generații întregi de pictori.

Unul dintre registrele care, pe parcursul acestor secole, au suferit poate cele mai mari modificări, a fost registrul inferior al altarului, cel în care sunt zugrăviți sfinții ierarhi. Totuși, indiferent de transformările tematice și compoziționale ale acestui regisztr, Sfântul Vasile cel Mare nu a lipsit niciodată din el, fiind prezent în toate altarele medievale sârbești, și nu oriunde, ci într-un loc de maximă vizibilitate. Evoluția iconografică a acestei scene este legată organic de spațiul sârbesc, aici găsindu-se atât prima redare picturală a actului euharistic, cât și câteva dintre cele mai impresionante interpretări artistice ale lui, din întreaga pictură bizantină.

Perioada maximelor transformări ale regisztrului ierarhilor e cuprinsă între sfârșitul secolului al XI-lea și începutul secolului al XII-lea, în vremurile agitate ale schismei, în contextul istoric al disputelor doctrinare dintre Răsărit și Apus<sup>1</sup>; modificările din secolele ulterioare au ținut mai mult de detaliu. Ierarhii, reprezentați odată frontal, au început să se întoarcă în semiprofil și să țină în mâini filactere desfăcute, înscrise cu rugăciunile lor, părând să fie coliturgisitori cu slujitorii din altare. În paralel, modificarea posturii lor a fost acompaniată de crearea unei imagini centrale, spre care aceștia să se orienteze și să se incline ușor, inițial fiind vorba despre *Tronul Etimasiei*. Mai apoi, în mijlocul ierarhilor urma să fie zugrăvită Sfânta Masă, așezată de cele mai multe ori sub un baldachin, iar deasupra ei, pe disc sau în potir<sup>2</sup>, se putea vedea reprezentarea miniaturală a Pruncului Hristos. În spatele Mesei, doi

<sup>1</sup> Cf. G. Babic, *Hristos ke raspre u XII veku i pojava novih scena u apsidalnom dekoru vizantijskih crkava*, Novi Sad, 1996, pp. 11–17; Ch Walter, *Art and Ritual of Byzantine Church*, L., 1982, pp. 207–212; Sh. Gerstel, *Beholding the Sacred Mysteries*, S. and L., 1999, pp. 44–47.

<sup>2</sup> Foarte rar, Hristos era zugrăvit întins atât deasupra discului, cât și a potirului.

îngeri înveșmântați în diaconi, țineau în mâini ripide. Această scenă, cunoscută sub numele de *Melismos*, a apărut în pictura murală sârbească spre sfârșitul veacului al XII-lea, neavând predecesori în Bizanț și nici paralele în Apus<sup>3</sup>. În reprezentările acestei scene din prima jumătate a secolului al XIII-lea, ierarhii aşezați în imediata apropiere a Sfintei Mese, sunt uneori zugrăviți binecuvântându-i Hristos, pictat întins pe sfântul disc<sup>4</sup>. Mult mai târziu, în mijlocul ierarhilor liturghisitori va fi reprezentat Hristos Arhiereu, stând maiestuos pe tron.

După cum vedem, în primele ilustrări ale registrului sfinților ierarhi, prezența lui Hristos era subînțeleasă în mijlocul acestora, fără să fie vizibilă iconografic. Ulterior, în mijlocul episcopilor apare zugrăvit Pruncul Hristos în discul de pe Sfânta Masă, iar și mai târziu, Hristos Arhiereu, pe jilț.

Trebuie menționat faptul că nu există o titulatură unică care să desemneze acest registru al sfinților episcopi; în orice caz, toate titlurile care au însotit, în timp, scena, se refereau la Liturghia pământească<sup>5</sup>. Dacă deasupra unor imagini e scris „*O Melismos*” (*Aducerea Jertfei*), deasupra altora putem vedea simpla înscriere a abrevierii numelui lui Hristos, *IC XC*. Printre termenii folosiți pentru a descrie imaginea se numără și „*Thyomenos*” (=Cel Jertfit), sau „*O AMNOS*” (=Mielul).

Indiferent de schema compozițională a scenei sau de numele cu care ea a fost desemnată, aproape fără excepție, unul dintre cei doi sfinți care flanchează Sfânta Masă (pictată) este arhiepiscopul Cezareei Capadociei, Vasile cel Mare<sup>6</sup>. Și, nu întâmplător, începutul ideii de a picta actul euharistic ca scenă iconografică<sup>7</sup> îl constituie tocmai reprezentarea Liturghiei Sfântului Vasile cel Mare, din Biserică Sfânta Sofia din Ohrida<sup>8</sup>, despre care vom vorbi în cele ce urmează.

Picturile **bisericii Sfânta Sofia din Ohrida** au apărut pe la mijlocul secolului al XI-lea, în jurul anilor 1040 – 1045, și acopereau cândva întreg spațiul interior al edificiului. Totuși, ceea ce a ajuns până la noi reprezintă doar o parte a întregului, aproximativ jumătate din spațiul pictat cândva<sup>9</sup>.

Cele mai bine păstrate fresce se află în altarul bisericii. În conca absidei este pictată monumentală figură a *Sfintei Fecioare cu Pruncul Hristos* în brațe, sub care e zugrăvită scena *Împărtășirii Sfinților Apostolilor*. În registrul cel mai de jos vedem o galerie a unor sfinți ierarhi, îndreptați spre privitor. În legătură cu acestea, pe peretele nordic al altarului, e redată una dintre cele mai rare și interesante scene din biserică: *Liturghia Sfântului Vasile cel Mare*. În această scenă, ca și în cea a *Împărtășirii apostolilor*, pictorul insistă în mod speci-

<sup>3</sup> După cum spune Sh. Gerstel și alții, printre factori care ar fi putut ghida dezvoltarea acestei noi compozиции, se numără și schimbările din textul și ceremonialul Liturghiei, *op.cit.*, p. 60.

<sup>4</sup> Tipul iconografic al episcopilor liturghisitori care fac gestul binecuvântării spre Hristos Cel jertfit, a fost creat în Serbia, unde se păstrează cele mai vechi și numeroase exemple. Prezența unor fresce ulterioare în care Sfântul Vasile și Ioan binecuvintează spre Prunc, în bisericile din ținutul Vidinului, în Kastoria și în alte părți, confirmă faptul că această reprezentare neobișnuită s-a răspândit din Serbia în alte regiuni.

<sup>5</sup> Spre deosebire de *Liturghia cerească*, cea săvârșită în ceruri de Hristos, *Liturghia pământească* e săvârșită de către (sau mai bine zis prin) slujitorii consacrați, episcopi sau preoți, lucruri reflectate și în iconografie.

<sup>6</sup> Excepție fac, uneori, acele cazuri în care hramul lăcașului este al unui sfânt ierarh, altul decât Sf. Vasile cel Mare, situație în care ierarhul putea fi plasat lângă Sfânta Masă.

<sup>7</sup> Aneta Serafimova, *Frescoes and icons*, Beograd, 1961, p. 76.

<sup>8</sup> singura de acest fel între frescele bizantine.

<sup>9</sup> Acest ansamblu e considerat, pe bună dreptate, unul dintre monumentele cheie ale secolului al XI-lea, din istoria artei bizantine, și reprezintă, de asemenea, unul din cele mai bine păstrate programe iconografice ale unei biserici din Bizanțul secolului al XI-lea.

al asupra redării pâinii dospite, aşezată pe Sfânta Masă. Deasupra Mesei, în sfintele vase, vedem pâinea și vinul euharistic – trupul și sângele lui Hristos.

Aceste compozиции euharistice sunt unice nu doar din perspectiva modului de lucru al pictorilor anonimi, ci și a anumitor detalii legate de interpretarea teologică a împărtășaniei, care, precum am spus, este pictată ca pâine dospită, problema constituind una dintre divergențele majore dintre Biserica de Râsărit și cea de Apus.

O participare evidentă în această polemică teologică, ca un îndărjit adversar al Bisericii Romano-catolice, a avut-o arhiepiscopul Ohridei, Leo<sup>10</sup>. Precum spune A. Serafimova, „frescele din Sfânta Sofia sunt articulaři vizuale ale ideilor lui, reprezentări ale discursului său asupra întărietăii și universalităii Ortodoxiei, în timpurile agitate ale Schismei”<sup>11</sup>. După cum putem observa din prezentarea compozицийilor amintite mai sus, pictorii au susținut demersurile teologului într-o măsură atât de mare, încât, în această perioadă, niciunde frescele nu urmău un fond ideatic dogmatic, cu atâtă precizie, precum în frescele învățătului arhiepiscop Leo.

„Povestea” continuă în biserica din Veljusa, unde compoziția Liturghiei pamântești este dusă mai departe din punct de vedere iconografic. Frescele, care datează din anii 1080, sunt păstrate fragmentar și într-o stare de conservare precară<sup>12</sup>. Ca în alte biserici din acea perioadă, și în Veljusa vom întâlni câteva exemple de soluții iconografice tranzitorii, atât în cupolă cât și în Altar.

În scena *Liturghiei* din registrul inferior, Sfinții Vasile cel Mare și Ioan Gură de Aur, cu sfetoace în mâini, pregătesc *Tronul Etimasiei*, un simbol impregnat de semnificații, sugerativ, dar nu în totalitate clar, având în vedere locul și contextul reprezentării. Totuși, prezenta *Tronului Etimasiei* în altar, pare să aibă legătură și cu faptul că în frescele din naos, pictorul, urmând naratiunea biblică, a legat plecarea lui Hristos din această lume, de a Doua Sa Venire.

O reprezentare similară din punct de vedere compozițional, poate fi întâlnită în biserica din Nerezi. Primul strat de pictură datează din anul 1164. Din păcate, cutremurul din anul 1555 a afectat puternic structura edificiului; atunci s-a prăbușit cupola centrală și au fost puternic afectate boltile și calota absidei altarului. Chiar dacă Macedonia se afla sub jug otoman de o sută cincizeci de ani, călugării au reușit, totuși, să refacă biserică dărâmată și au găsit artiști care să picteze părțile reconstruite. Trebuie să remarcăm marea dragoste și simț al valorilor pe care le-au avut acei pictori anonimi din secolul al XVI-lea. Lucrând la noile fresce, ei s-au străduit să păstreze fiecare centimetru pătrat din vechile imagini, subordonând propriile imagini și compoziții, chiar și fragmentar, figurilor și compoziților păstrate din vechea pictură<sup>13</sup>. Acest lucru se observă foarte bine în scena *Împărtășirii Sfinților Apostolilor* din Altar (fig. 1).

<sup>10</sup> În limba sârbă, Lav Ohridski.

<sup>11</sup> Aneta Serafimova, *op. cit.*, p. 87.

<sup>12</sup> Asen Tschilingirov, *Die Kunst des christlichen Mittelalters in Bulgarien*, Union Verlag, Berlin, 1978, p. 136.

<sup>13</sup> Ceea ce au făcut pictorii secolului al XVI-lea, nu s-a repetat și în secolul al XIX-lea, când întregul interior al bisericii a fost repictat.



Fig. 1. Peretele estic al altarului, Nerezi.

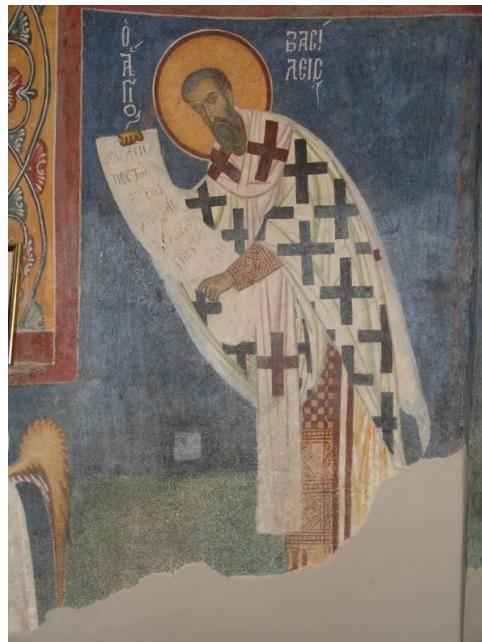


Fig. 2. Sf. Vasile cel Mare, altar, Nerezi.

După cum se observă în figura 1, conform unei dispuneri iconografice comune în acea perioadă, sub *Maica Domnului cu Pruncul*, reprezentată aici bust, e zugrăvită scena *Împărătesirii Apostolilor*, iar mai jos, *Liturghia pământească*. Aici, Sfinții Ierarhi Ioan Gură de Aur și Vasile cel Mare (fig. 2) conduc soborul arhierilor, pregătind *Tronul Etimasiei*. Sfinții ierarhi, ușor aplecați și având în mâini sfetoace în care sunt înscrise texte din rugăciunile lor, sunt zugrăviți în veșminte albe, ornate cu cruci mari, negre sau brune. Dedesubtul ferestrelor care perforează partea centrală a peretelui Altarului, doi îngeri înveșmântați în alb, cu ripide în mâini, flanchează *Tronul Celei de-a Doua Veniri* (fig. 3).

Tema *Liturghiei pământești* este finalizată iconografic în biserică Sfântul Gheorghe din Kurbinovo, ansamblu pictural păstrat excellent, care, alături de cel din Prilep, încheie arta bisericească sârbească a secolului al XII-lea. Din întregul program iconografic al bisericii, care a fost pictată în anul 1191, trebuie acordată o atenție deosebită altarului, nu numai datorită conservării excelente a frescelor, ci și datorită inovațiilor iconografice.

În registrul de sub *Sfânta Fecioară cu Pruncul*, care tronează în semicalota Altarului, sunt reprezentați Ierarhii liturghisind, în mijlocul căror se află compoziția cu *Jertfa euharistică*. Zugrăvirea *Pruncul Hristos*, în același loc în care, în picturile anterioare, se găsea *Tronul Etimasiei*, arată că pictorii au urmărit îndeaproape disputa dintre liturgiști, dispută care a durat mult și care era legată de problema ceremonialului euharistic. Astfel, pictorii din Kurbinovo au devenit primii realizatori ai modelării definitive a compoziției Aducerii jertfei, compoziție repetată de atunci înainte de nenumărate ori.



Fig. 3. Tronul Etimasiei, altar, Nerezi.

După toate probabilitățile, aceiași pictori care au lucrat la Kurbinovo, au pictat ulterior și în biserică **Sfântul Nicolae din Varos**, de lângă Prilep, cândva la cumpăna dintre secolele al XII-lea și al XIII-lea. În programul iconografic al Sfântului Altar, ei au reluat anumite particularități prezente la ultima biserică pe care o pictaseră, particularități care privesc reprezentarea *Fecioarei* în absidă, dar și compoziția *Liturghiei pământești*.

O altă redactare iconografică a scenei se găsește în frescele bisericii **Sfântul Nicolae din Manastir**, a căror datează foarte diferite nu permit o fixare exactă a momentului la care au fost pictate.

Una dintre bisericile sârbești de referință este aceea din **Mileseva**, pictată la începutul celei de-a treia decade a secolului al XIII-lea, probabil în anul 1230<sup>14</sup>. Aici, în altar, ierarhii care slujesc *Liturghia*, sunt plasați pe un fundal auriu, specific icoanei și mozaicului (fig. 4). Îmbrăcați în voluminoasele lor veșminte albe cu cruci, sfintii, între care și Vasile cel Mare, sunt orientați spre centrul compoziției, ținând în mâini sfetoace desfăcute. Din păcate, starea de conservare a chipurilor din compoziție este precară, și nu ne poate furniza prea multe informații.

<sup>14</sup> În a doua jumătate a secolului al XVI-lea, biserică a fost repictată cu un nou strat de fresce care au fost distruse într-un incendiu, dar care au salvat, acționând ca strat protectiv, frescele precedente, mult mai valoroase, din secolul al XIII-lea.



Fig. 4. Liturghia pământească, Altar, Mileseva.

Fresce deosebite se găsesc și în biserică **Sfintilor Apostoli din Pec**, edificiul central și cel mai vechi al întregului complex patriarhal de aici<sup>15</sup>. Majoritatea frescelor din biserică, care datează din perioada 1250–1260 și sunt localizate mai ales în Altar și sub turlă, au fost deteriorate și înlocuite la o dată ulterioară, probabil în 1310<sup>16</sup>.

Dacă în conca Sfântului Altar, spre deosebire de alte biserici, tronează fresca monumentală a *Deisis-ului*, subliniind natura funerară a construcției inițiale, în registrul inferior, aşa cum era obiceiul încă de la finele veacului al XII-lea, e reprezentată *Liturghia pământească* a celor mai proeminenți părinți ai Bisericii, care țin în mâini sfetoace cu pasaje din rugăciunile lor liturgice<sup>17</sup> (fig. 5).

Opt sfinti ierarhi, îmbrăcați în veșminte impunătoare și având staturi monumentale, sunt grupați câte patru, de-a stânga și de-a dreapta ferestrelor care perforează peretele estic al Altarului. Zugrăviți pe un fundal albastru și pe un teren mult mai înalt decât de obicei, ierarhii stau în niște posturi aproape identice. Crucile de pe sacosurile lor sunt mari, iar de sub ele răzbat nuanțe de liliachiu și azuriu. Între ferestre, doi îngeri zugrăviți în medalioane, repetă gestul ierarhilor coliturghisitori, privind spre un centru în care simțim prezența lui Hristos. În ansamblu, această compoziție transmite un sentiment de grandoare.

<sup>15</sup> Datorită importanței, ea ea supranumită „biserica mamă a tuturor bisericilor sârbești”.

<sup>16</sup> Oricum, se presupune că ele repetau aranjamentul iconografic din perioada Sfântului Sava.

<sup>17</sup> Există studii ale unor cercetători (G. Babic, Chr. Walter, *The Inscriptions upon Liturgical Rolls in Byzantine Apse Decoration in: Studies in Byzantine Iconography*, L., 1997, pp. 243–254) care au studiat rugăciunile înscrise în sfetoacele episcopilor zugrăviți în altare. În examinarea a patruzeci și două de biserici, autorii identifică primele cuvinte din treizeci de rugăciuni din Liturghiile Sfintilor Vasile cel Mare și Ioan Gură de Aur, de la cele de început până la cele finale. În general, în aceste filactere erau inscripționate pasaje din rugăciunile de taină ale Liturghiei.



Fig. 5. Liturghia pământească, altar, Biserica Sfinții Apostoli, Pec.

Următoarea biserică la care ne oprim este aceea a **Mănăstirii Sopočani**, care adăpostește în interiorul ei una dintre cele mai splendide colecții de pictură de secol XIII din Europa. Din întregul program iconografic, cele mai vechi și valoroase fresce se află în altar și în partea centrală a bisericii, datând din anii 1273–1274.



Fig. 6. Liturghia pământească, Sopocani.



Fig. 7. Sfântul Vasile, detaliu.

Sub registrul median al Sfântului Altar, în care e înfățișată compoziția *Împărtășirii Sfintilor Apostoli*, vedem reprezentarea *Liturghiei* (fig. 6). Soborul Părinților liturghisitori e deschis, în jumătatea dreaptă, de Sfântul Vasile cel Mare, din al cărui chip s-a păstrat doar părul și barba (fig. 7). La fel ca în frescele Mănăstirii Mileseva, sfinții ierarhi, îmbrăcați în frumoasele lor veșminte de ceremonie, sunt reprezentați pe un fundal ireal, abstract, auriu. O privire mai atentă asupra veșmintelor polistavros pe care aceștia le poartă, relevă plasticitatea și libertatea pensulației, dar și siguranța gestului pictorului care a lucrat aici, caracteristici ușor vizibile în modul redării crucilor (fig. 6). În frescele din altar, dar nu numai, remarcăm dimensiunea mare a figurilor sfinților, ceea ce face ca pe peretei bisericii să se găsească relativ puține scene.



Fig. 8. Sf. Simeon și Sf. Vasile, capela Sf. Nicolae, Sopocani.

În părțile laterale ale bisericii Sfintei Treimi de la Mănăstirea Sopocani, la o dată ulterioară față de construcția inițială, au fost ridicate două capele, închinat Sfântului Gheorghe și Sfântului Nicolae. Frescele de aici, deși datează din anul 1370, sunt ancorate stilistic mai degrabă în perioada de dinainte cu un secol, decât în cea în care au fost zugrăvite. În altarul capelei închinat Sfântului Nicolae, putem vedea o frumoasă reprezentare a *Aducerii Jerifei*, condusă de această dată de sfântul al cărui hram îl poartă capela. În stânga lui apare și Sfântul Vasile cel Mare, plasat lângă Sfântul Simeon, care e înveșmântat ca schimonah (fig. 8). Sfântul Vasile, purtând obișnuitul veșmânt polistavros, e orientat spre centru compoziției, stând ușor apăcat, și ținând un filacter desfăcut. În absida peretelui estic al altarului, doi

îngeri diaconi țin în mâini ripide pe care le ridică, într-un gest plin de liniște, deasupra Mesei pictate a Altarului; pe ea, într-un disc voluminos, stă Pruncul Hristos (fig. 9). Există zone de pictură pierdute pentru totdeauna, dar cele care rămase atestă valoarea ansamblului iconografic de aici.

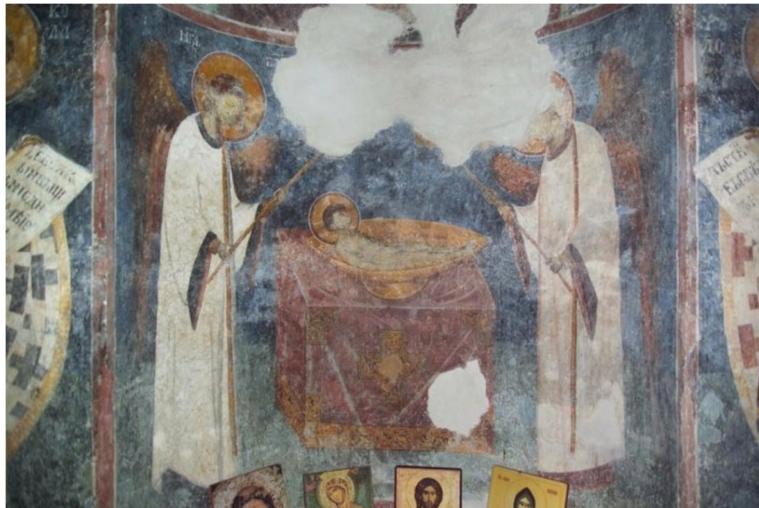


Fig. 9. Aducerea Jertfei, detaliu, capela Sf. Nicoale, Sopocani.

Iată-ne ajunși la ceea ce constituie probabil punctul culminant al picturii monumentale sârbești, și una dintre cele mai mari capodopere ale picturii murale din întreg spațiul ortodox: biserică **Mănăstirii Gracanica**. Dintre cele trei straturi de pictură care se păstrează aici, cele mai vechi și valoroase au fost realizate între anii 1321–1322, și sunt localizate în altar.



Fig. 10. Sf. Vasile cel Mare și Ioan Gură de Aur, altar, Gracanica.

În aceste fresce de un extraordinar nivel artistic, conform aranjamentului obișnuit, sub *Maica Domnului Platytera* se găsesc cele două scene cu caracter liturgic: *Împărășirea Sfinților Apostoli*, iar mai jos, *Liturghia*. Această scenă, deși repetă o formulă iconografică des folosită, formată la sfârșitul secolului al XII-lea, e tratată inegalabil din punct de vedere artistic. Conducând un sobor de sfinți arhierei, Vasile cel Mare și Ioan Gură de Aur sunt singurii care au încăput să fie zugrăviți în absida din spațiul altarului. Îl vedem pe Sfântul Vasile purtând un sacos alb brodat cu niște cruci mari, brune, un epitrahil auriu, dar și celelalte veșminte liturgice arhierești. Aplecat destul de mult și stând în semiprofil, (orientat oarecum spre noi, dar și spre Sfânta Masă), sfântul ține în mâna sa stângă un sfetoc rulat, în timp ce cu mâna dreaptă binecuvintează Discul și Potirul de pe Sfânta Masă. În spatele mesei de culoare stacojie, cu marginile aurite, doi îngeri înveșmântați în diaconi, țin în mâini ripide. Din nefericire, din carnația Sfântului Vasile s-au păstrat doar mâinile, a căror realizare artistică dezvăluie totuși genialitatea artistică a marilor maeștri Mihail Astrapas și Eutihie, care au pictat aceste fresce de o cromatică, compoziție și modelare inegalabile. Împreună cu celelalte scene din interiorul bisericii, *Aducerea Jertfei* din Gracanica este una dintre cele mai remarcabile realizări ale temei din istoria picturii bizantine.

În cele ce urmează, vom vorbi despre prezența sfântului Vasile în cea mai spațioasă biserică din arhitectura sârbească a acestei perioade, biserică **Mănăstirii Decani**. Acest probabil cel mai mare ansamblu de picturi murale din lumea artei bizantine, a cărui realizare a durat zece ani (între 1338–1348)<sup>18</sup>, păstrează fresce de cea mai înaltă valoare. Suprafețele mari disponibile permitteau reprezentarea unor scene monumentale, lucru vizibil și în iconografia altarului. Aici, tema principală o constituau scenele cu caracter liturgic: *Împărășirea Apostolilor*, *Maica Domnului cu Arhanghelii*, reprezentând Întruparea Cuvântului, și, bineînțeles, *Liturghia Pământească*, la care iau parte un mare număr de părinți bisericești (fig. 11).



Fig. 11. Aducerea Jertfei, altar, Decani.

<sup>18</sup> Lydie Misguich Hadermann, *Les étapes stylistiques de la peinture byzantine vers 1300. Constantinopole, Thessalonique, Serbie*, The International Congress of Byzantine Studies, Thessaloniki, 1995.

Sfinții sunt toți orientați spre centrul compoziției, dar fiecare dintre ei stă într-o postură ușor diferită, ținând altfel sfetocul, având altfel orientat capul. Fiecare ierarh e individualizat, aşadar, cu o atitudine aparte. Crucile mari care împodobesc veșmintele sfintilor, pictate cu o precizie specifică picturii de icoane, sunt zugrăvite doar în două culori, negru și brun, conferind astfel o remarcabilă unitate cromatică întregului registru. Sfântul Vasile este zugrăvit în locul obișnuit, calitatea redactării iconografice făcând din această reprezentare a lui, una dintre cele mai memorabile.

Biserica **Sfintei Fecioare din Kamenitsa** e o altă ctitorie din prima jumătate a secolului al XIV-lea, fiind pictată, cel mai probabil, pe la jumătatea veacului. Din decorația murală a micii biserici, se păstrează cea mai mare parte.

În absida altarului, sub *Maica Domnului Platytera*, în regisrtul inferior, e reprezentată scena *Melismos*. Deasupra ferestrei e zugrăvită masa Sfântului Altar, cu Pruncul Hristos întins atât pe discul cât și pe potirul așezate deasupra ei (fig. 12). Corpul Lui e acoperit cu un veșmânt în forma copertei Sfintei Evanghelii, iar mâna Sa dreaptă e ridicată în semn de binecuvântare. Dedesubtul Lui se pot vedea copia și lingurița. Sfântul Vasile cel Mare, în stânga, și Sfântul Ioan Gură de Aur, în dreapta, îmbrăcați în polistavros, flanchează Pruncul. În frescele Bisericii din Kamenitsa, sfetoacele din mâinile celor doi sfinti lipsesc, fiind înlocuite de gestul rugăciunii și al binecuvântării. Deasupra imaginii e inscripționat titlul acestieia: *Melismos*.



Fig. 12. Melismos, detaliu, Kamenitsa.

**Biserica din Lipljan**, a cărei construcție datează din a treia decadă a secolului al XIV-lea, a fost împodobită cu fresce pe la jumătatea aceluiași veac. Pictura originală, de o mare frumusețe, s-a pierdut într-un incendiu, și doar o parte din ea a supraviețuit. După cum se poate vedea în figura 13, care înfățișează o imagine panoramică a întregului altar, în regisrtul inferior se păstrează frescele ierarhilor care slujesc *Liturghia*, și al căror sobor îi

are ca întâistătători pe Sfinții Vasile cel Mare și Ioan Gură de Aur, zugrăviți în absidă. Cei doi sfinți flanchează Sfânta Masă, zugrăvită sub fereastra din centrul absidei, în spatele căreia se disting doi îngeri. Sfântul Vasile poartă un felon polistavros, sub care, spre deosebire de alte reprezentări, se vede un veșmânt de culoare stacojie, oarecum neobișnuit în iconografia sfântului. Culorile sunt cu talent armonizate, stilul abordat anunțând viitoarea direcție cretană care va caracteriza pictura bisericească din secolele al XV-lea și al XVI-lea.



Fig. 13. Altarul bisericii din Lipljan, vedere panoramică.

Alături de Mănăstirea Patriarhală din Pec, și **Mănăstirea Studeniča**, închinată *Intrării în Tempiu a Maiciei Domnului*, este considerată „biserica-mamă” a tuturor bisericilor sârbești<sup>19</sup>. Sfântul Sava este cel care a adus aici moaștele Sfântului Ștefan, și tot sub patronajul lui, Studeniča a devenit cel mai important centru politic, cultural și spiritual al Serbiei medievale. Mănăstirea a fost construită de-a lungul unei mari perioade de timp<sup>20</sup>. Diferiții conducători lumești au adăugat noi clădiri complexului monahal de aici, îmbogățindu-l, cea mai cunoscută biserică a întregului ansamblu arhitectonic fiind aceea a Sfinților Ioachim și Ana, cunoscută, după ctitorul ei, Milutin, drept *Biserica regelui*. Frescele din interiorul bisericii, care datează de la jumătatea secolului al XIV-lea, sunt de o valoare inestimabilă. În aceste picturi care par să fi atins perfecțiunea și să fi fost plăsmuite de niște mâini din altă lume, și reprezentarea *Liturghiei* pare să fi atins apogeul. Compozițional și cromatic, scena nu diferă prea mult de altele similare, motiv pentru care nici nu ar fi necesară o descriere amănunțită a registrului; ceea ce face ca aceste fresce să fie unice, este modul în care ele au fost pictate de către cei mai mari maeștri sârbi ai paletei, Mihail Astrapas și Eutihie. Sfântul Vasile, în cunoscutul veșmânt polistavros, ține cu mâinile sale un sfetoc deschis, stând ușor aplecăt înspre Sfânta Masă (fig. 14, 15). El, cu un chip de o modelare plastică remarcabilă, privește cu bunătate, dar în același timp foarte atent, spre Sfântul Disc aşezat pe masa Altarului, în care e zugrăvit Pruncul Hristos. În spatele mesei, doi îngeri-diaconi, cu priviri pline de liniște și blândețe, țin în mâini ripide (fig. 16). Scena este o realizare iconografică de excepție.

<sup>19</sup> Korak Vojislav, *La peinture murale du monastere Studeniča*, Beograd, 1976, p. 23.

<sup>20</sup> Ibidem, p. 24.



Fig. 14. Sfântul Vasile cel Mare,  
altar, Studenica.

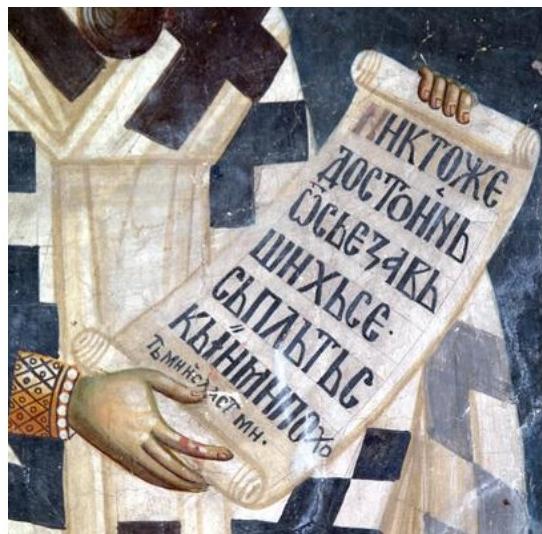


Fig. 15. Detaliu.



Fig. 16. Aducerea Jertfei, Studenica. Detaliu.

Din ultimul sfert al veacului al XIV-lea, mai precis din jurul anilor 1385 – 1387<sup>21</sup>, datează și frescele bisericii **Ravanica**, un alt monument important al civilizației artistice bizantine. Unele dintre compozиtiile care merită cel mai mult menționate sunt chiar cele cu caracter liturgic: *Împărășirea Sfinților Apostoli și Aducerea Jertfei*, zugrăvită în absida Sfântului Altar (fig. 17).

Pictorul Constantin, unul dintre autorii frescelor, a dispus ierarhii câte patru, de-a stânga și de-a dreapta ferestrei în interiorul căreia doi îngeri înveșmântați în alb, repetă, cu ripide în mâini, atitudinea și postura ierarhilor. Sfântul Vasile, cel care deschide soborul din partea dreaptă, poartă un sacos brodat cu niște frumoase cruci albastre, detaliu cromatic care îl diferențiază de toate celelalte reprezentări amintite ale lui (fig.18). Din chipul distrus intenționat, s-a păstrat doar părul și barba.

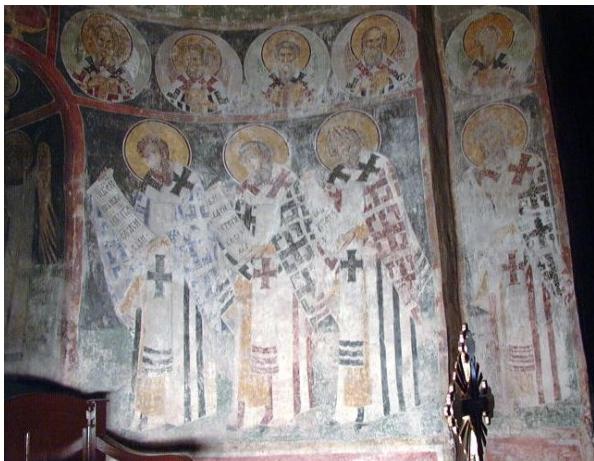


Fig. 17. Aducerea Jertfei,  
altar, Ravanica.



Fig. 18. Sf. Vasile, detaliu.

Am urmărit împreună prezența Sfântului Vasile în programul iconografic al unor vechi biserici sărbești, observând totodată și soluțiile găsite de către marii pictori din acea perioadă, în reprezentarea Liturghiei pământești, a Aducerii Jertfei. Am văzut împreună evoluția tematică și compozițională a scenelor liturgice, care au pornit de la redarea Liturghiei Sfântului Vasile și au ajuns la redactarea iconografică a Liturghiei Sfântului Ioan Gură de Aur. Indiferent de perioadă și de regiune, Sfântul Vasile cel Mare, ca unul care a scris textul unei Sfinte Liturghii, este nelipsit din altarele medievale sărbești, dar și din cele din întreaga lume ortodoxă, atât ca împreună-liturghisitor cu sfinții slujitori, cât și ca fierbinte rugător pentru mântuirea noastră.

<sup>21</sup> A. Serafimova, *op. cit.*, p. 112.

# **Relația Biserică–Stat. Legislația până în secolul al V-lea**

**Emilian ROMAN**

Facultatea de Teologie Ortodoxă „Dumitru Stăniloae” din Iași  
emilian\_roman@yahoo.com

## **Preliminarii**

Creștinismul, o alternativă la păgânismul roman, oferea un nou mod de viață. Această realitate s-a repercutat atât în viața politică cât și în cea socială. „Creștinii se simțeau mai mult creștini decât cetățeni romani și erau legați nu atât de instituțiile lor politice tradiționale, cât de noua realitate socială (biserici, mănăstiri, latifundii ecclasiastice)”<sup>1</sup>, la începutul secolului al IV-lea, societatea romană era încă păgână, aristocrația, oamenii puterii erau păgâni.

În secolul al IV-lea, creștinismul a triumfat, devenind religie de Stat. Poziția Bisericii a fost radical diferită atât înainte de 313 cât și după. Până în anul 313, aceasta a fost persecutată, dar nu încontinuu<sup>2</sup>, iar din punct de vedere oficial a fost ignorată. Din acest motiv nu s-a putut dezvolta vertiginos, ci doar cu prudență și dificultate, ținând cont de faptul că adeptii creștinismului erau din păturile de jos ale societății și constituiau încă o minoritate.

Dintru început Biserica s-a condus după principiile și legile fundamentale existente în Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție. Odată cu intensificarea vieții bisericesti s-a simțit nevoia reglementării tuturor raporturilor din Biserică. După Constantin, Biserica beneficiază de sprijinul Statului și implicit de privilegii. Relațiile dintre comunitățile creștine au devenit o normalitate, iar sinoadele au început să se întrunească regulat, convocate, organizate și susținute financiar de către Stat. Datorită libertății de evanghelizare și cu ajutorul Statului, creștinismul a progresat. Comunitatea bisericească a devenit complexă, simțindu-se astfel nevoia unor cadre bine definite pentru a o ghida, convingerile au devenit și ele numeroase și din ce în ce mai puțin ferme.

În prima parte a studiului de față vom urmări trecerea în revistă a colecțiilor de drept, cu punctarea caracteristicilor acestora, insistând asupra cărții a șiapsprezecea din Codul Teodosian, iar în partea a doua vom analiza tehnica legislativă reprezentată prin aceste documente.

În primele trei secole Biserica cunoscuse deja norme juridice, multe dintre acestea extinse din cărțile Sfintei Scripturi. Una dintre colecțiile de drept, numite și apostolice, caracteristică primei perioade este *Învățătura celor 12 Apostoli (Didahia)*<sup>3</sup>, alcătuită cel mai târziu în prima jumătate a secolului al II-lea, probabil de către un autor necunoscut,

<sup>1</sup> C. Moreschini, E. Norelli, *Istoria literaturii creștine grecești și latine*, II/1 *De la conciliul de la Niceea la începuturile Evului Mediu*, Iași, 2004, p. 14.

<sup>2</sup> V. Soloviov, *Declinul vizionii medievale despre lume*, în vol. *Gândirea socială a Bisericii. Fundamente, documente, analize, perspective*, I.I. Ică jr. – G. Marani (ed.), Sibiu, 2002, p. 63.

<sup>3</sup> «Învățătura a celor doisprezece Apostoli», în *Scrierile Părintilor Apostolici*, (traducere, note și indice de Pr. Dumitru Fecioru), EIBMBOR, București 1995; *La Didaché: dottrina dei dodici apostoli*, Roma 1924; *Didachè = Insegnamento degli apostoli*, (introduzione, testo, traduzione e note di Giuseppe Visonà), Edizioni Paoline, Milano 2000; Jean-Paul Audet, *La Didaché: instructions des Apôtres*, J. Gabalda, Paris, 1958.

dar ucenic al Apostolilor<sup>4</sup>. Cuprinsul este împărțit în două părți: partea I conține descrierea celor două căi, a vieții și a morții, precum și o instruire a catehumenilor în morala creștină, în timp ce partea a doua tratează rânduiala bisericicească, disciplina și organizarea Bisericii. În a doua jumătate a secolului al II – lea, apare o operă disciplinară cu caracter teologic și moral, *Păstorul lui Herma*<sup>5</sup>.

*Constituțiile Sfintilor Apostoli*<sup>6</sup>: cuprind 8 cărți conținând învățături religioase și morale precum și dispozitii privitoare la disciplină. Cartea a VIII-a conține o rânduială completă a Sfintei Liturghii. Începând cu secolul al III-lea apare o adevărată legislație, canoanele sinoadelor, fructul sinoadelor din perioada respectivă. În paralel apare și o culegere, antologie liturgică Tradiția apostolică a Sf. Ipolit<sup>7</sup> – 217. Cuprinsul colecției este împărțit în 38 de capitole și ea ni s-a păstrat atât în text grec și latin cât și în versiune arabă și etiopiană. *Colecția canoanelor Apostolice*<sup>8</sup> conține 85 de canoane care au fost recunoscute și întărite prin canonul 2 al Sinodului Trulan, devenind astfel obligatorii pentru întreaga Biserică. O altă colecție este *Didascalia*, împărțită în 26–39 de capitole. Ea datează din secolele al II-lea și al III-lea și s-a păstrat atât în text grec și latin cât și în versiuni orientale: siriacă, arabă, etiopiană<sup>9</sup>. *Constitutiones Ecclesiae Aegypticae* (Rânduielile Bisericii Egiptene), colecție împărțită în 32 de capitole, provine din Egipt și a fost alcătuită probabil în secolele al II-lea și al III-lea în Alexandria. Putem vorbi de o primă colecție pur canonică alcătuită din canoanele Sinodului de la Ancira din anul 315 și din cele ale Sinodului de la Neocezareea din 325, colecție care s-a completat succesiv cu canoanele altor sinoade. Această colecție s-a definitivat până la Sinodul IV Ecumenic din 451 cuprinzând toate canoanele ținute până atunci în afară de canoanele apostolice. Această colecție nu ni s-a păstrat până astăzi în forma originală, iar autorul și timpul exact al alcăturii nu este cunoscut. Însă important este faptul că înainte de Sinodul de la Calcedon a existat o colecție de canoane care cuprindea canoanele sinoadelor respective<sup>10</sup>.

Un aport semnificativ l-a avut și doctrina patristică, care pune bazele unei reflecții asupra noțiunilor de drept și lege în general. Nu există o ediție critică modernă cu privire la sinoadele desfășurate în această perioadă. În acest sens avem câteva colectii: Mansi, *Sacrorum Conciliorum Nova et amplissima Collectio* (Florence et Venise, 1758, I–VIII), Traduceri și comentarii Hefele – Leclercq, *Histoire des conciles*, t I, II (Paris, 1907–1908). O altă colecție H. Th. Bruns – *Canones Apostolorum et conciliorum saec IV–VII*, Berlin, 1839, 2 vol., Turner.

<sup>4</sup> A fost descoperită de Mitropolitul Nicomidei, Filotei Bryenios, în biblioteca mănăstirii Ierusalim din Constantinopol în anul 1875 și publicată în anul 1883.

<sup>5</sup> «Păstorul lui Herma », în *Scrierile Părinților Apostolici*, (traducere, note și indice de Pr. Dumitru Fecioru), Ed. IBMBOR, București, 1995.

<sup>6</sup> D. Spada – D. Salachas, *Costituzioni dei Santi Apostoli per mano di Clemente*, Urbaniana University Press, Roma, 2001.

<sup>7</sup> Pseudo-Ippolito, *Tradizione Apostolica*, (a cura di Elio Peretto), Città nuova editrice, Roma 1996.

<sup>8</sup> P.-P. Joannou, *Fonti*, Fascicolo IX, *Discipline général antique (IVe-IXe s.)*, I, 2, Les Canons des Synodes Particuliers, Rome 1962; C. Dron, Canoanele. Text și interpretare. I. Canoanele apostolice, București, 1933; N. Milaș, *Canoanele Bisericii Ortodoxe – însoțite de comentarii*, I, I, Arad, 1930.

<sup>9</sup> F.H. Funk, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, 2 vol., Paderborn, 1905–1906.

<sup>10</sup> Ivan Zuzek, *Incidenza del Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium nella storia moderna della Chiesa universale*, în Jus in Vita et in Missione Ecclesiae, 1994, p. 680.

## Legislația secolului al IV-lea

Pe lângă cele 85 de canoane apostolice, canoanele Sinoadelor Ecumenice<sup>11</sup>, canoanele si-noadelor locale<sup>12</sup>, canoanele Sfinților Părinți<sup>13</sup>, un loc important între izvoarele primului mileniu îl ocupă și legislația imperială. Dreptul romano-bizantin este important pentru două motive:

- a) pentru că împărații romani ai Orientului au fost legislatori fecunzi în materie bisericească atât în privința credinței cât și a disciplinei;
- b) membrii Bisericii erau atât cetăteni ai imperiului cât și creștini, deci subiecți ai legilor civile cât și bisericești. Mai mult, începând cu Constantin cel Mare, împărații romani – acum creștini – ai Orientului au legiferat enorm în materie bisericească, considerându-se singurii îndreptățiti să facă aceasta. Acest aspect a fost apropiat sau dacă nu identic și pentru Occident<sup>14</sup>.

Figura împăratului a jucat un rol central atât în planul politic cât și în câmpul bisericesc. Trebuie subliniat faptul că împăratul se considera „episcop pentru afacerile externe ale Bisericii” și „egal al Apostolilor”. De aceea puterea de a convoca sinoadele și Părinții i-a revenit împăratului și tot el era cel care punea în aplicare și veghea la respectarea normele bisericești. Împărații Orientului au avut la îndemână dreptul roman, care a constituit un punct de plecare și nu întâmplător între dreptul bisericesc și dreptul roman există o legătură strânsă, și ca atare, au apărut multe elemente romanistice în legislația bisericească. În orice caz, dreptul roman s-a transformat profund în Bizanț și de aceea acesta a fost numit „ius romanum-byzantinum”<sup>15</sup>.

Opera legislativă a împăraților bizantini a fost consistentă (chiar dacă ea s-a desfășurat doar între sec. IV și sec. IX), a fost reprezentată de figuri celebre: Teodosie (408–450), Iustinian (527–565), Leon Isaurul (717–741), Vasile Macedoneanul (867–886), Leon VI Înțeleputul (886–912).

O întrebare pertinentă ar fi de ce Biserica a acceptat atât de ușor și fără să conteste legislația imperială în administrația bisericească? Un posibil răspuns ni-l oferă prof. Dimitrios

<sup>11</sup> Toate canoanele sunt citate cf. Nicodim Milaș, *Dreptul Bisericesc Oriental*, trad. rom. de D. Cornilescu și V. Radu, București, 1915, p. 67–92. Astfel avem: 20 canoane ale Sinodului I ecumenic – 325; 7 canoane ale Sinodului II ecumenic – 381; 8 canoane ale Sinodului III ecumenic – 431; 30 canoane ale Sinodului IV ecumenic – 451; 102 canoane ale Sinodului VI Trulan – 691; 22 canoane ale Sinodului VII ecumenic – 787.

<sup>12</sup> 1 canon al Sinodului de la Cartagina – 255–256; 25 canoane ale Sinodului din Ancira – 314; 15 canoane ale Sinodului din Neocezareea – 314–325; 21 canoane ale Sinodului din Gangra – 340; 25 canoane ale Sinodului din Antiohia – 341; 60 canoane ale Sinodului din Laodiceea – 343–348; 21 canoane ale Sinodului din Sardica – 343; 2 canoane ale Sinodului din Constantinopol – 394; 141 canoane ale Sinodului din Cartagina – 419; 17 canoane ale Sinodului I-II din Constantinopol – 861; 3 canoane ale Sinodului din Constantinopol – 879.

<sup>13</sup> 4 canoane ale lui Dionisie al Alexandriei; 12 canoane ale lui Grigorie al Neocezareei; 15 canoane ale lui Petru al Alexandriei; 3 canoane ale lui Atanasie al Alexandriei; 92 canoane ale Sfântului Vasile cel Mare; 18 canoane ale lui Timotei al Alexandriei; 1 canon al Sfântului Grigorie Teologul; 1 canon al lui Amfilohie de Iconiu; 8 canoane ale Sfântului Grigorie de Nyssa; 14 canoane ale lui Teofil al Alexandriei; 5 canoane ale lui Chiril al Alexandriei; 1 canon al lui Ghenadie al Constantinopolului; 1 canon al lui Tarasie al Constantinopolului.

<sup>14</sup> P.G. Caron, *Corso di Storia dei rapporti fra Stato e Chiesa*, I, Milano, 1981, pp. 5–15.

<sup>15</sup> D. Ceccarelli Morelli, *Introductio in Historiam Fontium Iuris Canonici Orientalis. Adnotationes academicae*, Roma, 2003, p. 34.

Salachas: „pentru că împăratul a devenit membru al Bisericii și a consumțit să protejeze principiile fundamentale, sacre și doctrinare pe care aceasta a fost construită. Niciun document nu i-a conferit niciodată împăratului puterea de definire și formulare a acestor principii, dar era universal admis că el avuse responsabilitatea de raportare la realitățile empirice ale istoriei și de a conduce așa, dacă este necesar, afacerile Bisericii văzute. Acesta este sensul faimoaselor cuvinte atribuite lui Constantin: «Am fost ales de Dumnezeu ca supervisor pentru afacerile externe ale Bisericii»”<sup>16</sup>.

Creația juridică romană a ajuns spre sfârșitul dominatului (monarhiei absolutiste)<sup>17</sup> să fie foarte voluminoasă, ea cuprinzând literatura juridică, constituțiile imperiale cât și răspunsurile juriștilor autorizați. Operele jurisconsulților erau păstrate atât ca izvoare cât și ca modele de interpretare a dreptului. Prima lege romană scrisă este *Leges duodecim tabularum* (Legea celor douăsprezece table), unicul izvor de drept public și privat (fons omnis publici privatique iuris). „Acest prim izvor scris de drept roman cuprindea reguli foarte diverse: norme de drept privat, norme de drept penal, norme cu caracter religios, norme procedurale”<sup>18</sup>. Au mai existat însă și două inițiative private prin intermediul căror s-au compilat deciziile imperiale referitoare la dreptul privat:

*Codex Gregorianus* – colecție cu caracter privat, compusă între secolele II–III, de către un jurist pe nume Gregorius, și care cuprindea constituțiile imperiale, adică *rescripta* și *epistulae* emise în timpul lui Adrian și până la Dioclețian.

*Codex Hermogenianus* – tot o colecție cu caracter privat, compusă de un jurist pe nume Hermogenian, ca o completare a Codicelui Gregorian. Acest codice este cuprins într-o singură carte, divizată în titluri și cuprinde constituțiile imperiale (rescriptele) de la Dioclețian și Maximilian dintre anii 293–294, la care se adaugă cele ale lui Valentinian și Valens.

Aceste 2 coduri nu ne-au parvenit direct, ci prin intermediul unui compendiu istoric din *Lex Romana Wisigothorum* și prin diferite fragmente din colecții precum *Fragmenta Vaticana*, *Collatio*, *Consultatio*, *Lex Romana Burgundionum*. Această schemă va fi preluată de toate codurile posterioare cât și de Colectiile canonice<sup>19</sup>.

În 27 martie 429, Teodosie al II-lea<sup>20</sup>, împăratul Orientului, a hotărât redactarea unui cod care pe de-o parte, trebuia să „imită Codex Gregorianus și codex Hermogenianus”, să fie valabil atât în Orient cât și în Occident, și care să grupeze toate constituțiile imperiale<sup>21</sup>.

<sup>16</sup> D. Salachas, *Istituzioni di diritto canonico delle Chiese cattoliche orientali*, Bologna, 2003, p. 33.

<sup>17</sup> Dominatul (monarhia absolutistă) începe cu împăratul Dioclețian (285) și până la dispariția lui Iustinian.

<sup>18</sup> R. Gidro, O. Mihuțiu, *Drept roman*, I, Cluj-Napoca, 1996, p. 45.

<sup>19</sup> A. Stankiewicz, *Appunti sulle fonti e sulle istituzioni di diritto romano*, Roma, 2002, p. 67.

<sup>20</sup> Împărat al Orientului între (408–450). S-a născut în 401, ca fiu unic al lui Arcadiu și nepot al lui Teodosie I. A urmat tatălui său în 408 și a fost sfătuitor de Prefectul pretoriului Artemie și de către sora sa Pulcheria, care l-a determinat să se căsătoarească în 421 cu Atenaide Eudocia. Din punct de vedere al politiciei externe a fost un adevărat dezastru, fiind sub influența surorii și a soției. A rămas în istoria bisericească foarte cunoscut datorită publicării Codului Teodosian.

<sup>21</sup> „Constituția princiară – spune Gaius (1, 5) – este ceea ce hotărăște împăratul prin decret, edict sau epistolă”. Constituțiile imperiale s-au materializat în 4 forme:

1. Edicta (edictele) au fost dispoziții cu caracter general, valabile pe întreg teritoriul imperiului și pe durata vieții împăratului, în calitatea sa de prim magistrat. Ele puteau fi menținute și de viitorii împărați.

2. Mandata (mandatele) erau instrucțiuni de serviciu adresate funcționarilor imperiali, în special guvernatorilor și proconsulilor.

3. Decreta (decretele) erau hotărâri date de împărat în calitate de judecător, fie în primă, fie în ultimă instanță.

începând de la Constantin cel Mare, clasificându-le pe teme și în ordine cronologică, excludând tot ceea ce era inutil, iar pe de altă parte, trebuia completat cu o a doua colecție, care să combine Codurile Theodosianus, Gregorianus și Hermogenianus cu opiniile jurisconsulților, pentru a putea demonstra ceea ce trebuie aplicat sau ceea ce trebuie evitat într-o anumită situație *de facto*. Acest Cod se dorea a fi o colecție oficială și unitară de legi, apărută în urma dificultăților de aplicare uniformă a Dreptului imperial cât și a legilor imperiale care devineau din ce în ce mai numeroase. Pentru a pune în practică acest proiect s-a instituit o comisie formată din 9 membri prezidată de fostul chestor al palatului și prefectul pretoriului, Antiochus, pentru a dirija și superviza lucrările<sup>22</sup>. Aceasta s-a desfășurat în două etape bine stabilite: una din 429 până la 435, în care s-a cules materialul pornind de la arhive și copiind toate cauzele importante judecate, iar a doua etapă s-a desfășurat între 435 și 437–438, când, din cauza materialului tumultos și a dificultății eliminării frazelor inutile fără a se altera sau denatura textul, împăratul a decis în 435 să se facă rezumate și să se înceapă redactarea finală. Terminat la sfârșitul anului 438 sau începutul lui 438, Codex Theodosianus a fost publicat la Constantinopol de către Teodosie al II-lea în 15 februarie 438, iar la Roma, unde domnea Valentinian III, la 25 decembrie 438 și a intrat în vigoare la 1 ianuarie 439 în ambele părți ale Imperiului<sup>23</sup>.

Codul conține 16 cărți subdivizate în titluri. Fiecare titlu este prevăzut cu câte o rubrică. Constituțiile imperiale aşezate între titluri sunt abreviate și enumerate în ordinea cronologică. Compilația privește în mod particular dreptul public, administrativ, finanțier, penal, ecclaziastic, și într-o mică măsură dreptul privat. și pentru a exemplifica am ales lib. XVI din care vom cita pe parcursul lucrării noastre: „1. De fide catholica; 2. De episcopis, ecclesiis et clericis; 3. De monachis; 4. De his, qui super religione contendunt; 5. De haereticis; 6. Ne sanctum baptismu iteretur; 7. De apostatis; 8. De iudeis, Caelicolis et Samaritanis; 9. Ne christianum mancipium Iudaeus habeat; 10. De paganis, sacrificii set templis; 11. De religione”.

Codul Teodosian este deosebit de important din punct de vedere istoric. În primul rând, el este izvorul cel mai prețios pe care-l deținem pentru studiul istoriei din sec. IV-V, în care creștinismul a devenit religie de Stat. De asemenea, Codul a servit ca inspirație la întocmirea legislației lui Justinian și cea ulterioară lui.

## Tehnica legislativă

Tehnica legislativă din epoca imperială se înțelege numai pornind de la faptul că dreptul de legiferare incumbă împăratului, ca unic legiuitor și, implicit de la izvorul principal din acea perioadă: Novele sau Constituțiile. Elaboarea lor propriu-zisă este foarte greu de cunoscut, deoarece acestea erau influențate de caracterul lor, vârsta împăraților, de natura problematicilor reglementate, cele politice și bisericești erau mai importante decât cele care reglementau chestiuni de drept privat. Multe dintre acestea erau elaborate la sugestia unor înalți funcționari, cum ar fi prefectul pretoriului, *le magister militum per Orientem*, etc. Normele juridice erau pregătite de *quaestor sacri palatii*. Aceasta este direct responsabil de discursurile și legile elaborate de împărat. Trebuia de asemenea să stăpânească oratoria și să

4. Rescripta (rescriptele) reprezintă consultanțele juridice date de către împărat. Răspunsurile adresate magistraților se numeau *epistola* (sub forma unor scrisori).

<sup>22</sup> Cf. *Code Théodosien Livre XVI. Les lois religieuses des empereurs romains de Constantin à Théodore II (312–438)*, vol I, în SC 497, (text latin Theodor Mommsen, trad. Fr. Jean Rougé), Cerf, Paris, 2005<sup>7</sup>, p. 14.

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 15.

fie de formăție jurist. Dacă la început Senatul aproba legile, cu timpul importanța sa scade vertiginos, astfel că totul se reduce la voința împăratului, care semna personal documentul sau scria el însuși textul, după care era trimisă funcționarilor și magistraților spre aplicare. Un exemplar întotdeauna rămânea în arhiva palatului imperial. Un element important al Constituțiilor sunt destinatarii. Codurile îi menționează ceea ce ușurează identificarea datei, autorul Constituțiilor și teritoriul în care acestea erau puse în aplicare<sup>24</sup>.

Un aspect care a contribuit la fixarea în scris, în mod pozitiv, a canonului bisericesc a fost criza secolului al II-lea provocată de gnosticism, marcionism și montanism. În prezența acestor erezii, Biserica a trebuit să pună accentul pe importanța tradiției apostolice autentice și să-și fixeze normele specifice cu natura ei, pe baza doctrinară și organizatorică. Atunci, „conducătorii Bisericii, bazându-se pe puterea moștenită de la Sfinții Apostoli, s-au adunat în sinoade și, ținând seama de principiile fundamentale ale Bisericii, au dat legi speciale pentru administrația și disciplina Bisericii, precum și pentru toate celelalte probleme care s-au ivit”<sup>25</sup>. Dacă participanții reprezentau întreaga Biserică, sinodul se numea *ecumenic*, ca urmaș al colegiului Apostolilor, iar hotărârile formulate se numeau *canoane*<sup>26</sup>. La început aceste hotărâri aveau un caracter local, mai apoi prin acceptarea lor de către comunitățile învecinate devineau regionale, iar prin *consensus Ecclesiae dispersae* devineau universale și obligatorii. „În tot acest proces un rol esențial îl detine corespondența Bisericilor și episcopilor – Clement, Ignatie, Dionisie al Corintului și Dionisie al Alexandriei, Ciprian al Cartaginei, ulterior și Vasile cel Mare –, scrisori care fixează și precizează în context elemente importante ale tradiției canonice a Bisericii vechi”<sup>27</sup>. Anumite pasaje din scrisorile (întrebări, răspunsuri, decizii, epistole, publicații) Sfinților Părinți au fost investite cu autoritate identică cu cea a canoanelor sinoadelor locale. „Aproape toate canoanele au fost hotărâte de Biserică în cadrul Sinoadelor Ecumenice sau locale pentru a face față problemelor bisericești de ordin general sau pentru a îndrepta devierile constatațe pe plan local sau pentru a adapta, la modul universal, anumite instituții administrative la noile condiții bisericești și chiar politice”<sup>28</sup>. Conchidem prin enumerarea organismelor sinodale (colective) sau individuale, după caz, de la care puteau emana canoane: sinoade ecumenice, sinoade locale și episcopi.

Cartea a 16-a a Codului tratează ceea ce ne interesează în mod special raporturile dintre puterea imperială și Biserica în Imperiu. În Codul lui Iustinian, această carte a ajuns să fie prima, semn că cele două entități juridice, Biserica și Statul deveniseră inseparabile. Cartea a fost foarte intens discutată de către specialiști. Unii au considerat-o un apendice a Codului, alții ca și părți de lege care răspund unei logici interne, asemănător celorlalte cărți. Cu toate acestea, dezbatările rămân deschise între romaniștii italieni.

Cu privire la timpul scrierii cărții 16, De Giovanni a ajuns la concluzia că aceasta a fost scrisă cu puțin timp înainte de publicarea Codului. Chiar dacă prezintă anumite imperfecțiuni, totuși aceasta urmărește situarea pe o poziție de sine stătătoare a Bisericii creștine și a

<sup>24</sup> Cf. J. Gaudemet, *La formation du droit séculier et du droit de l'Église aux IV et V siècles*, Sirey 1957, pp. 11–12.

<sup>25</sup> C. Rus, *Drept bisericesc. Partea I*, Mirador, Arad, 2000, p. 75.

<sup>26</sup> Prin canoane se înțeleg, deci, legile bisericești obligatorii pentru întreaga Biserică și cuprinse în *Colecția fundamentală de canoane*, încheiată în anul 883 și apărută sub numele de *Nomocanonul în 14 titluri* aprobat de Sinodul din Constantinopol, în anul 920: Cfr. C. Rus, *Drept bisericesc. Partea I*, Mirador, Arad, 2000, p. 76.

<sup>27</sup> I.I. Ică, *Canonul Ortodoxiei. I. Canonul apostolic al primelor secole*, Ed. Deisis, Sibiu, 2008, p. 121.

<sup>28</sup> V.I. Phidas, *Drept canonic – O perspectivă ortodoxă*, (trad. rom. de pr. lect. dr. A. Dinu), Ed. Trinitas, Iași, 2008, p. 26.

slujitorilor săi în Imperiu, iar în raport cu puterea imperială urmărește realizarea unității religiei oficiale. Majoritatea specialiștilor italieni raportează redactarea cărții 16 la evenimentul sinodului ținut la Efes (431), unde episcopii au dezbatut teza lui Nestorie sub presidenția Sf. Chiril al Alexandriei. Nu se trec cu vederea nici sinoadele ținute la Niceea (325) și Constantinopol (381).

Tablou<sup>29</sup> cu repartizarea legilor pe ani:

| Cartea XVI  | 313–381 | 381–395 | 395–438 |
|---|---------|---------|---------|
| Cap. 1. Despre credință                           | 2       | 2       |         |
| 2. Episcopatul, Biserica, clerul                  | 25      | 3       | 19      |
| 3. Despre monahi                                  |         | 2       |         |
| 4. Despre cei care se înfruntă cu religia         |         | 3       | 3       |
| 5. Despre eretici                                 | 5       | 19      | 42      |
| 6. Despre repetarea Botezului                     | 2       |         | 5       |
| 7. Despre apostați                                |         | 5       | 2       |
| 8. Despre iudei, adoratorii cerului și samariteni | 7       | 2       | 20      |
| 9. Un iudeu nu poate înrobi un creștin            | 2       |         | 3       |
| 10. Despre păgâni, sacrificii și temple           | 6       | 6       | 13      |
| 11. Despre religie                                |         |         | 3       |

După cum se observă din tabel, organizarea bisericească cunoaște 2 perioade importante, prima este perioada constantiniană cu 25 de legi, iar a doua cea valentiniano-teodosiană, respectiv cu 19 legi. Cu privire la eretici, este ușor de remarcat faptul că legile au apărut în timpul lui Teodosie I și s-au proliferat în perioada imediat următoare. Legile numeroase din ultima perioadă, nu cu mult timp înaintea publicării Codului, cu privire la păgâni, sacrificii și temple, întăresc caracterul voluntar al unificării imperiului<sup>30</sup>.

Din primul capitol, constituția cuprinsă în Codul Teodosian 16.1.2 emanată de Teodosie I la Tesalonic în 28 februarie 380 și adresată *ad populum urbis Constantinopolitanae*, în care împăratul amenință ereticii și exorta pe supuși săi pentru a profesa credința creștină.

Prin acest edict Teodosie își dorea să restabilească ordinea. Cu privire la acest edict părerile sunt împărțite. Astfel, unii susțin că edictul a fost o lege-program (Fliche, *HE*, 3, p. 284, 504), B. Biondi, care susține aplicarea lui în întreg imperiul<sup>31</sup> și nu în ultimul rând Sozomen (*HE* 7,4) că a fost conjunctural, aplicat la o situație de fapt și anume situația Constantinopolului. Acest edict trebuia citit înaintea poporului constantinopolitan, într-o capitală unde se dorea restabilirea ordinii și care necesita și un efort politic. Din acest edict reiese capacitatea sa de legislator cât și cea de om politic, care a știut îmbina scopul politic al imperiului cu scopul Bisericii, inserând pe scurt și învățătura de credință niceeană<sup>32</sup>.

Cât privesc consecințele, în 14 noiembrie 380 Teodosie I a intrat solemn în Constantinopol. A fost invitat și episcopul arian Demofil, cu scopul precis de a adera la învățătura

<sup>29</sup> Tabel preluat din *Le Code Théodosien. Livre XVI*, în *Sources Canoniques*, 2, Cerf, Paris, 2002, p.73. Prima rubrica aparține perioadei constantiniene, a doua lui Teodosie I, iar a 3-a aparține perioadei valentino-teodosiene.

<sup>30</sup> *Ibidem*.

<sup>31</sup> B. Biondi, *Il diritto Romano Cristiano*, Milan, 1954, I, p. 304.

<sup>32</sup> «patris et filii et spiritus sancti unam deitatem sub parili maiestate et sub pia trinitate credamus », 16.1.2.

niceeană. Din cauza refuzului său, acesta a primit ordin să părăsească biserica. În 26 noiembrie, Grigorie de Nazianz, condus de împărat a intrat în posesia bisericii Sfintii Apostoli<sup>33</sup>, după care Teodosie a confiscat toate bisericile ariene și le-a dat ortodocșilor.

În 379 Teodosie a fost ales co-imператор de Grațian încredințându-i-se Orientalul. Nu după mult timp a fost răpus de o boală. Fiind grav bolnav a dorit să i se administreze Taina Botelzului. Acest lucru s-a întâmplat la Tesalonic în prezența episcopului Acolie, un apărător al Simbolului niceean<sup>34</sup>. Influențat se pare de acest episcop, Teodosie a dorit să promulge acest edict la Constantinopol, unde arienii s-au bucurat de simpatia unor împărați ca Valens și Costanțiu care aveau în folosință și multe biserici. Constituția mai precizează că toți cei care profesau Simbolul niceean erau numiți creștini, iar ceilalți eretici<sup>35</sup>. Aplicarea edictului a fost imediată.

Codex Theodosianus 16.1.3 conține o lege promulgată de Teodosie I la Heraclea în 30 iulie 381 și adresată lui Ausoni, proconsul Asiei. Aceasta prezinta răspunsul la o scrisoare adresată împăratului de episcopiei reunite la ultima sesiune a sinodului din Constantinopol, convocat de Teodosie în mai 381. În această scrisoare, după ce au subliniat faptul că sunt conformi cu Simbolul niceean, episcopii au anatematizat eraziile, cerându-i împăratului la rândul său răspunsul printr-un înscris. Teodosie a răspuns prin legea deja menționată cerând restituirea bisericilor de către eretici episcopilor care profesau Simbolul niceean. Si în această lege se face referire clară și limpede la învățătura niceeană fără a se folosi terminologia specifică teologică a vremii, care a creat mari dezbateri și contradicții între sinodali<sup>36</sup>. În schimb, se pune foarte mare accent pe lista episcopilor cu care credincioșii din Orient trebuiau să rămână în comuniune pentru a li se recunoaște dreapta credință. Această listă cuprindea următorii episcopi: Nectarie al Constantinopolului, Timotei al Alexandriei, Pelagiul din Laodiceia, Diodor din Tars, Amfilohie din Iconiu, Optim al Antiohiei, Elladiu al Cezareei, Grigorie de Nissa, Terentie din Scitia, Marmario din Marcianopolis<sup>37</sup>, toți reprezentanți de vârf ai ortodoxiei și cu un rol important în sinodul din Constantinopol.

Tocmai această simfonie explică prezența dreptului bisericesc în Colecțiile dreptului Imperiului lui Teodosie și Iustinian. Cu secolul IV se deschide o nouă etapă și anume aceea a sinoadelor regulate.

<sup>33</sup> Cf. Sozomen, *Historia Ecclesiastica*, 7.5.5–7.

<sup>34</sup> Cf. *Ibidem*, 7.4.3.

<sup>35</sup> « Hanc legem sequentes christianorum catholicorum nomen iubemus amplecti, reliquos vero dementes vesanosque iudicantes haeretici dogmatis infamiam sustinere nec conciliabula eorum ecclesiarum nomen accipere, divina primum vindicta, post etiam motus nostri, quem ex caelesti arbitrio sumpserimus, ultione plectendos », 16.1.2.

<sup>36</sup> « episcopis tradi omnes ecclesias mox iubemus, qui unius maiestatis adque virtutis patrem et filium et spiritum sanctum confitentur eiusdem gloriae, claritatis unius, nihil dissonum profana divisione facientes, sed trinitatis ordinem personarum adsertione et divinitatis unitate », 16.1.3.

<sup>37</sup> Cf. Socrate, *Historia Ecclesiastica*, 5.7.

# Sfântul Vasile cel Mare și creștinismul daco-roman din nordul Dunării

Alexandru MORARU

Facultatea de Teologie Ortodoxă Cluj-Napoca  
al.moraru@yahoo.com

## I. Știri despre creștinismul nord-dunărean

Învățătura Mântuitorului Iisus Hristos a pătruns în ținuturile noastre încă din epoca apostolică; se vorbește tot mai mult de Sfinții Apostoli Andrei<sup>1</sup> și Filip<sup>2</sup> ca „Apostoli ai românilor”, care, în duhul tradiției apostolice au împlinit porunca de a merge împreună („doi câte doi”) la propovăduirea și răspândirea Cuvântului Evangheliei Fiului lui Dumnezeu în lume. De la ei încoace, și prin alte mijloace misionare, învățătura creștină a prins rădăcini în Scythia Minor (Dobrogea de azi) și în Dacia Traiană, creându-se mai întâi „nuclee” și comunități creștine<sup>3</sup>, conduse de clerici, iar, mai multe la un loc, constituind Episcopii, având în fruntea lor ierarhi; prin urmare, o viață bisericescă bine organizată; între aceste unități administrative-bisericești, cea mai cunoscută este Episcopia Tomisului (mai apoi Mitropolie)<sup>4</sup>; dovezi despre aceste fapte ne oferă descoperirile arheologice (basilici, inscripții, obiecte de cult și. a.)<sup>5</sup>, care pomenește despre creștini din toate straturile sociale (oameni simpli, magistrați, militari și. a.), și, bineînțeles și de conducători și slujitori bisericești: episcopi, preoți, diaconi, citeți și. a., dovezi completate și de numeroase nume de clerici și credincioși martiri<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> Emilian Popescu, *Creștinismul timpuriu pe teritoriul României. 1. Originile apostolice. 2. Bizanț sau Roma?*, în vol. „Priveghind și lucrând pentru mântuire”. Editat la aniversarea a 10 ani de arhiepiscopie a Înaltpreasfințitului DANIEL, Mitropolitul Moldovei și Bucovinei, 1 iulie 1990 – iulie 2000, Ed. Trinitas, Iași, 2001, p. 169–189.

<sup>2</sup> Idem, *Sfântul Apostol Filip – misionar pe pământul românesc*, în vol. „LOGOS Înaltpreasfințitului Arhiepiscop Bartolomeu al Clujului la împlinirea vîrstei de 80 de ani”, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2001, p. 386–389.

<sup>3</sup> Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. I, ed. a II-a, București, Ed. IBMBOR, București, 1992, p. 63; Nicolae Gudea, Ioan Ghîurco, *Din istoria creștinismului la români. Mărturii arheologice*, Oradea, 1988, p. 130 u.

<sup>4</sup> Niculae Șerbănescu, *1600 de ani de la prima mărturie documentară despre existența Episcopiei Tomisului*, în „Biserica Ortodoxă Română”, LXXXVII (1969), nr. 9–10, p. 966–1026; Emilian Popescu, *Organizarea eclesiastică a provinciei Scythia Minor în secolele IV – VI*, în „Studii Teologice”, XXXII (1980), nr. 7–10, p. 590–605.

<sup>5</sup> Adrian Rădulescu, *Bazilici și monumente creștine în contextul etnogenezei românești în secolele III–VII în Dobrogea*, în vol. „Monumente istorice și izvoare creștine”. Mărturii de străveche existență și de continuitate a românilor pe teritoriul Dunării de Jos și al Dobrogei, Ed. Arhiepiscopiei Tomisului și Dunării de Jos, 1987, p. 7–77; Emilian Popescu, *Inscriptii grecești și latine din secolele IV – XIII descoperite în România*, București, 1976, p. 293–396.

<sup>6</sup> Ene Braniște, *Martiri și sfinți pe teritoriul Dobrogei de azi*, în vol. „De la Dunăre la Mare. Mărturii istorice și monumente de artă creștină”, Ed. Arhiepiscopiei Tomisului și Dunării de Jos, Galați, 1977, p. 34–62.

În perioada de care ne ocupăm, viața creștină de la noi, ca de altfel și în ținuturile învecinate, a fost tulburată atât de către persecutorii păgâni (mai ales goții)<sup>7</sup>, cât și de diferite erezii ale vremii (îndeosebi, arianismul)<sup>8</sup>; cu toate acestea, strămoșii noștri și-au păstrat credința apostolică autentică, fapt dovedit și de legăturile pe care le-au avut cu personalități bisericești ale timpului: Sfântul Vasile cel Mare, Sfântul Ioan Gură de Aur și chiar cu pontifical roman, papa Virgilius al Romei<sup>9</sup>.

În cele ce urmează ne vom ocupa numai de legăturile Sfântului Vasile cel Mare cu creștinii din nordul Dunării.

## II. Sfântul Vasile cel Mare în istoriografia românească

Viața, activitatea și opera Sfântului Vasile cel Mare (329/330–379), Arhiepiscopul Cezareei Capadociei<sup>10</sup> este cunoscută în ținuturile noastre cu multe secole în urmă, începutul făcându-se încă din vremea sa; astfel că, pe lângă operele sale, cunoscute în manuscris ori, mai târziu, în carte tipărită, s-au alcătuit și s-au publicat numeroase lucrări, studii, articole și a., pe diferite teme legate de scrierile și înfăptuirile lui; amintim cu acest prilej că, în teologia ortodoxă românească s-au abordat teme de factură biblică<sup>11</sup>, probleme de Istorie bisericească universală și Patrologie<sup>12</sup>; despre legăturile Sfântului Vasile cel Mare cu teritoriul Româ-

<sup>7</sup> Vasile Gh. Sibiescu, *Sfântul Sava „Gotul”*: *La 1600 de ani de la mucenia sa*, în „Glasul Bisericii”, XXXI (1972), nr. 3 – 4, p. 356–388.

<sup>8</sup> După numele întemeietorului, ereziarul Arie, combătut la Sinodul I Ecumenic de la Niceea din anul 325.

<sup>9</sup> Ioan G. Coman, *Scriitori bisericești din epoca străromână*, București, 1979.

<sup>10</sup> În cursul vremii, s-au publicat, la noi, traduceri, lucrări, studii, articole, recenzii și a., privitoare la Sfântul Vasile cel Mare și la Părinții Capadocieni; unele dintre acestea au fost publicate, republicate sau rerepublicate, în trei volume, la inițiativa Prea Fericitului Părinte Patriarh Daniel, sub titlul: *Studia Basiliiana* I, II, III, Ed. Basilica a Patriarhiei Române, București, 2009 (692 p. + 645 p. + 540 p.); în acest studiu ne vom referi numai la lucrările tipărite, retipărite sau reretipărite în aceste volume pomenite.

<sup>11</sup> *Teme de factură biblică*: Constantin Cronițescu, *Sf. Vasile cel Mare – interpret al Sfintei Scripturi*, în „*Studia Basiliiana*”, I, p. 233–246; Nicolae Neaga, *Vechiul Testament în preocupările Sfântului Vasile cel Mare*, în „*Studia Basiliiana*”, II, p. 239–253; Mircea Basarab, *Sfânta Scriptură și interpretarea ei în concepția Sfântului Vasile cel Mare*, în „*Studia Basiliiana*”, II, p. 255–273; Ilie Moldovan, *Sensul duhovnicesc al înțelegерii Scripturii în concepția teologică a Sfântului Vasile cel Mare*, în „*Studia Basiliiana*”, II, p. 275–296; Dionisie Constantin Pîrvuloiu, *Perspective asupra limbii și stilului în contextul literaturii biblice și creștine. Sfântul Vasile cel Mare*, în „*Studia Basiliiana*”, III, p. 64–84; Ioan Chirilă, *Repere pentru o lectură duhovnicească a Sfintei Scripturi în viiziunea exegetică a Sfântului Vasile cel Mare*, în „*Studia Basiliiana*”, III, p. 132–140.

<sup>12</sup> Probleme de *Istorie bisericească universală și Patrologie*: Ioan G. Coman, *Personalitatea Sfântului Vasile cel Mare (profil istoric și spiritual)*, în „*Studia Basiliiana*”, I, p. 30–54; Teodor Bodogae, *Corespondența Sf. Vasile cel Mare și strădania sa pentru unitatea Bisericii creștine*, în „*Studia Basiliiana*”, I, p. 288–304; Ioan G. Coman, *Sf. Vasile cel Mare adreseză elogii Sf. Ambrozie al Milănumului. Transferul moaștelor Sf. Dionisie din Capadoccia*, în „*Studia Basiliiana*”, I, p. 611–634; Vasile Juravle, *Reprezentarea Sfântului Vasile cel Mare în iconografia bisericească ortodoxă (în pictura murală și în icoane)*, în „*Studia Basiliiana*”, II, p. 405–416; Ioan G. Coman, *Studiile universitare ale Părinților Capadocieni*, în „*Studia Basiliiana*”, II, p. 505–536; Tudor Teoteoi, *Prefigurarea Bizanțului în corespondența Sfântului Vasile cel Mare*, în „*Studia Basiliiana*”, III, p. 35–63; Cristian Gagu, *Sfântul Ierarh Vasile cel Mare, modelul umanismului bizantin*, în „*Studia Basiliiana*”, III, p. 180–197; Gabriel Roman, *Aspecte religioase și politice în Imperiul Bizantin de Răsărit în vremea Sfântului Vasile cel Mare*, în „*Studia Basiliiana*”, III, p. 198–221; Ioan-Vasile Leb, *Sfântul Vasile cel Mare (329–379) și papa Damasus al Romei (366–384). Un moment din cadrul relați-*

niei de azi<sup>13</sup>, teme de Teologie sistematică<sup>14</sup>, probleme de Teologie practică<sup>15</sup>, elemente de cultură și filosofie<sup>16</sup>, lucrări ce îmbogățesc patrimoniul spiritualității ortodoxe.

ilor creștinismului răsăritean cu cel apusean, în „*Studia Basiliiana*”, III, p. 222–233; Anton Despișnescu, *Sfântul Vasile cel Mare și Sfântul Benedict de Nursia – Părinți ai monahismului creștin*, în „*Studia Basiliiana*”, III, p. 234–250; Nicolae Chifăr, *Contribuția Sfântului Vasile cel Mare la combaterea pnevmatomahismului eunomian*, în „*Studia Basiliiana*”, III, p. 251–263; Adrian Matei Alexandrescu, *Note la câteva formulări axiomatice vasiliene*, în „*Studia Basiliiana*”, III, p. 264–287; Mihaiță Bratu, *Sfântul Vasile cel Mare – autoritate patristică de referință în timpul disputei iconoclaște*, în „*Studia Basiliiana*”, III, p. 288–306; Ștefan Ionescu-Berechet, *Premise ale iconologiei patristice în scrierile Sfântului Vasile cel Mare*, în „*Studia Basiliiana*”, III, p. 307 – 333; Bogdan Constantin Nicolau, *Sfântul Vasile cel Mare sau despre actualitatea unei pedagogii sociale din perioada primară a creștinismului*, în „*Studia Basiliiana*”, III, p. 334–364; Florina Fodac-Mureșan, *Cinstirea Sfântului Vasile cel Mare și a altor Părinți Capadocieni în Bizanțul secolelor XI–XII*, în „*Studia Basiliiana*”, III, p. 386–400.

<sup>13</sup> Probleme privitoare la relațiile Sfântului Vasile cel Mare cu teritoriul României de azi: Teoctist Arăpașu, *Opera Sf. Vasile cel Mare în evlavia credincioșilor ortodocși români*, în „*Studia Basiliiana*”, I, p. 15–29; Ioan Rămureanu, *Sfântul Vasile cel Mare și creștinii din Scythia Minor și Dacia nord-dunăreană*, în „*Studia Basiliiana*”, I, p. 659–672; T. Voinescu, *Sfântul Vasile cel Mare și vechea artă religioasă din România*, în „*Studia Basiliiana*”, I, p. 673–685; Gheorghe Sibiescu, *Legăturile Sfântului Vasile cel Mare cu Scythia Minor (Dobrogea)*, în „*Studia Basiliiana*”, II, p. 17–32; Ioan G. Coman, *Sfântul Vasile cel Mare și Biserica din Gothia. Despre misionarii capadocieni în Scythia Minor și în Dacia*, în „*Studia Basiliiana*”, II, p. 33–48; Ștefan C. Alexe, *Sfântul Vasile cel Mare și creștinismul românesc în secolul al IV-lea*, în „*Studia Basiliiana*”, II, p. 49–59; Emilian Popescu, *Sfinții Vasile cel Mare, Bretanion de Tomis și Martirul Sfântului Sava „Gotul”*, în „*Studia Basiliiana*”, II, p. 61–78; Gheorghe Alexe, *Sfântul Vasile cel Mare în colindele religioase românești*, în „*Studia Basiliiana*”, II, p. 79–91; Nicolae A. Ursu, *Dascălul Ilarion, primul traducător și comentator român al Haxaimeronului Sfântului Vasile cel Mare*, în „*Studia Basiliiana*”, II, p. 93–107; Ene Braniște, *Traduceri românești din scrierile omiletice ale Sfântului Vasile cel Mare*, în „*Studia Basiliiana*”, II, p. 109–122; Nicolae Donos, *Un călugăr, meșter caligraf și o carte minunată*, în „*Studia Basiliiana*”, II, p. 123–131; Ion Ionescu, *Traduceri din opera Sfântului Vasile cel Mare în manuscrisele românești din Biblioteca Academiei Române*, în „*Studia Basiliiana*”, II, p. 133–154; Ion Ivan, *Lucrări ale Sfântului Vasile cel Mare în manuscrise și tipărituri la Mănăstirea Neamț*, în „*Studia Basiliiana*”, II, p. 155–178; Ioan D. Lăudat, *Manuscrisse și tipărituri ale Sfântului Vasile cel Mare în limba română*, în „*Studia Basiliiana*”, II, p. 179–185; † Nestor Vornicescu, *Operă ale Sfântului Vasile cel Mare în literatura noastră bisericăescă*, în „*Studia Basiliiana*”, II, p. 187–209; Adrian Marinescu, *Receptarea Sfântului Vasile cel Mare în literatura de specialitate din România*, în „*Studia Basiliiana*”, II, p. 210–236; Alexandru Moraru, *Sfinții Trei Ierarhi în pictura pe sticlă din Transilvania*, în „*Studia Basiliiana*”, III, p. 401–409; Sorin Ion Rizea, *Sfântul Vasile cel Mare, protector de Biserici în Oltenia (I)*, în „*Studia Basiliiana*”, III, p. 410–429; Mihai Ovidiu Cătoi, *Tomisul și martirii din Gothia danubiană. Considerații pe marginea Epistlelor 164 și 165 ale Sfântului Vasile cel Mare*, în „*Studia Basiliiana*”, III, p. 430–452.

<sup>14</sup> Teme de natură sistematică: a) *Sfânta Treime*: Dumitru Stăniloaie, *Ființa și ipostasurile în Sfânta Treime, după Sfântul Vasile cel Mare*, în „*Studia Basiliiana*”, I, p. 57–81; Idem, *Învățătura despre Sfânta Treime, în scrierea Sfântului Vasile „Împotriva lui Eunomiu”*, în „*Studia Basiliiana*”, I, p. 82–99; Ioan Chirvasie, *Învățătura despre Sfântul Duh la Sfântul Vasile cel Mare*, în „*Studia Basiliiana*”, I, p. 100–112; Constantin Cornițescu, *Învățătura Sf. Vasile cel Mare despre Sfântul Duh*, în „*Studia Basiliiana*”, I, p. 121–144; Doru Costache, *Experiența Duhului Sfânt în vizuirea Sfinților Vasile cel Mare și Grigorie Palma*, în „*Studia Basiliiana*”, I, p. 145–161; b) *Har. Creație. Biserică*: Ioan Caraza, *Revelația dumnezeiască în «Hexaimeronul» Sf. Vasile cel Mare*, în „*Studia Basiliiana*”, I, p. 210–230; Ilie Moldovan, *Natura și harul în gândirea teologică a Sf. Vasile cel Mare*, în „*Studia Basiliiana*”, I, p. 162–178; Constantin Voicu, *Învățătura despre crearea lumii la Sf. Vasile cel Mare*, în „*Studia Basiliiana*”, I, p. 179–199; Nicolae Chițescu, *Aspecte eclesiologice în opera Sf. Vasile cel Mare*, în „*Studia Basiliiana*”, I, p. 247–268; c) *Teologie*: Mircea Nicșovaneanu, *Teologia Sf. Vasile cel Mare*, în „*Studia Basiliiana*”, I, p. 247–268;

### III. Creștini capadocieni în legătură cu ținuturile noastre

*Vasile cel Mare în rugăciunile euharistice*, în „*Studia Basiliana*”, I, p. 642–656; Constantin Galeanu, *Teologie, preoție și slujire la Sfinții Trei Ierarhi*, în „*Studia Basiliana*”, II, p. 577–592; Ion Bria, *Teologie și Biserică la Sfinții Trei Ierarhi*, în „*Studia Basiliana*”, II, p. 593–606; Constantin Coman, *Teologia și Sfântul Duh la Sfinții Trei Ierarhi*, în „*Studia Basiliana*”, II, p. 607–616; d) *Antropologie*: Ioan G. Coman, *Elemente de antropologie în opera Sf. Vasile cel Mare*, în „*Studia Basiliana*”, I, p. 411–442; e) *Mântuire*: Constantin Cornilescu, *Învățătura despre mântuire a Sf. Vasile cel Mare*, în „*Studia Basiliana*”, I, p. 200–209; f) *Morală*: † Timotei Seviciu, *Spiritualitatea Sf. Vasile cel Mare*, în „*Studia Basiliana*”, I, p. 305–328; Ioan Zăgorean, *Probleme morale în opera Sf. Vasile cel Mare*, în „*Studia Basiliana*”, I, p. 336–364; Teodor M. Popescu, *Sfântul Vasile cel Mare, model de viață și maestru al cuvântului*, în „*Studia Basiliana*”, II, p. 297–304; Gheorghe Vlăduțescu, «*Cunoaște-te pe tine însuți*». *Sfântul Vasile cel Mare*, în „*Studia Basiliana*”, II, p. 449–455; Ioan Moldoveanu, *Chipul preotului după Sf. Vasile cel Mare*, în „*Studia Basiliana*”, III, p. 453–461.

- <sup>15</sup> Probleme de factură practică: Iorgu D. Ivan, *Opera canonica a Sf. Vasile cel Mare și importanța ei pentru unitatea Bisericii*, în „*Studia Basiliana*”, I, p. 269–287; Dumitru Belu, *Activitatea omiletică a Sf. Vasile cel Mare*, în „*Studia Basiliana*”, I, p. 365–386; † Antonie Plămădeală, *Idei sociale în opera Sf. Vasile cel Mare*, în „*Studia Basiliana*”, I, p. 387–410; Ene Braniște, *Sf. Vasile cel Mare în cultul creștin*, în „*Studia Basiliana*”, I, p. 459–481; Ioan N. Floca, *Sf. Vasile cel Mare, reorganizator al vieții monastice*, în „*Studia Basiliana*”, I, p. 500–521; Nicu Moldoveanu, *Sf. Vasile cel Mare și muzica bisericească*, în „*Studia Basiliana*”, I, p. 522–588; Ioan D. Popa, *Sfântul Vasile cel Mare, predicatorul milosteniei*, în „*Studia Basiliana*”, II, p. 329–344; Teodor Damșa, *Bogăția și sărăcia în lumina omiliilor Sfântului Vasile cel Mare*, în „*Studia Basiliana*”, I, p. 345–360; Ciprian Streza, *Este Sfântul Vasile cel Mare autorul Liturghiei ce îi poartă numele? Argumente interne pentru paternitatea vasiliană din Rugăciunea teologică a acestui text euharistic*, în „*Studia Basiliana*”, II, p. 361–386; Vasile Axinia, *Dispoziții canonice ale Sfântului Vasile cel Mare, privind felemeia creștină*, în „*Studia Basiliana*”, II, p. 387–403; Ioan G. Coman, *Sfântul Vasile cel Mare despre folosul culturii elene pentru educația creștină*, în „*Studia Basiliana*”, II, p. 417–447; Mihai Colibă, *Regulile monahale ale Sfântului Vasile cel Mare în istoria vieții religioase monahale și a cultului creștin*, în „*Studia Basiliana*”, II, p. 459–473; Vasile Prescure, *Viața monahală creștină după Regulile Monahale ale Sfântului Vasile cel Mare* în „*Studia Basiliana*”, I, p. 475–484; Vasile Axinia, *Înfluența Regulilor Monahale ale Sfântului Vasile cel Mare asupra Regulilor Sfântului Benedict de Nursia*, în „*Studia Basiliana*”, II, p. 485–501; Ioan G. Coman, *Idei misionare, pastorale și sociale privitoare la Sfinții Trei Ierarhi*, în „*Studia Basiliana*”, II, p. 537–546; Idem, *Atitudinea practică a Sfinților Trei Ierarhi*, în „*Studia Basiliana*”, II, p. 547–556; Cezar Vasiliu, *Atitudinea Sfinților Trei Ierarhi față de societatea vremii lor*, în „*Studia Basiliana*”, II, p. 557–576; Emilian Popescu, *Sfântul Vasile cel Mare despre sine și familie în scrisorile sale*, în „*Studia Basiliana*”, III, p. 11–34; Maria Alexandru, *Muzica în viziunea Sfântului Vasile cel Mare. Studiu introductiv, cu o analiză muzicală a innului protocreștin «Lumină lină»*, în „*Studia Basiliana*”, III, p. 85–131; Ion Vicovan, *Sfântul Vasile cel Mare, teologul și modelul filantropiei*, în „*Studia Basiliana*”, III, p. 111–158; Liviu Petcu, *Sfântul Vasile cel Mare – panegirist al milosteniei*, în „*Studia Basiliana*”, III, p. 159–179; Gamaliel Sima, *Două omilii ale Sf. Vasile cel Mare și actualitatea lor – anchetă socială –*, în „*Studia Basiliana*”, III, p. 368–385; Constantin Mihoc, *Sf. Vasile cel Mare, dacăl al familiei creștine*, în „*Studia Basiliana*”, III, p. 462–525.

- <sup>16</sup> Elemente de cultură – filosofie: Ioan G. Coman, *Elogiul minții conducătoare în Omilia a XII-a a Sf. Vasile cel Mare, intitulată «La începutul Proverbelor»*, în „*Studia Basiliana*”, I, p. 329–335; Idem, *Elementele demonstrației în tratatul «Despre Sfântul Duh» al Sf. Vasile cel Mare*, în „*Studia Basiliana*”, I, p. 411–442; Constantin C. Pavel, *Atitudinea Sf. Vasile cel Mare față de cultura și filosofia antică*, în „*Studia Basiliana*”, I, p. 443–458; Ioan G. Coman, *Cenzura invidiei la Plutarh, Sfântul Ciprian și Sf. Vasile cel Mare*, în „*Studia Basiliana*”, I, p. 589–610; Idem, *Sf. Vasile cel Mare și Atarbios, sau între calomnie și onestitate, ignoranță și discernământ, izolare și ecumenicitate*, în „*Studia Basiliana*”, I, p. 635–641.

După cum s-a anunțat deja, în acest studiu ne vom ocupa de relațiile pe care Sfântul Vasile cel Mare, prin unii capadocieni, le-a avut cu anumiți creștini din Scythia Minor și Dacia Traiană. Înainte de a porni la tratarea acestei probleme, trebuie să reamintim faptul că, în preajma anului 253, goții au invadat Asia Mică, ajungând și în Capadoccia; de aici au luat prizonieri, între care credincioși creștini și clerici; unii dintre aceștia au ajuns și în Dacia Traiană, trăind amestecați cu goți și daco-romani, contribuind la creștinarea, îndeosebi, a goților. Prin urmare, „Capadoccia devine astfel un centru de radiere a creștinismului prin fiii săi, duși captivi de goți, în nordul Pontului Euxin [Dacia Traiană]...”<sup>17</sup>; dintre creștinii capadocieni misionari în ținuturile dacice de la nord de Dunăre s-au evidențiat un oarecare Euthihie, Ulfila (cu strămoși din Capadoccia), viitorul episcop și „apostol al goților”, Episcopul Bretonion al Tomisului, Iunius Soranus, guvernatorul Scythiei Minor și Sf. Sava „Gotul”, mai degrabă „Capadocianul”<sup>18</sup>; numele lor le deducem și din scrisorile Sfântului Vasile cel Mare către creștinii din părțile noastre (îndeosebi, Scrisorile nr. 155, 164 și 165). Se pare că misionarul Euthihie a murit „printre goți”, cu ceva vreme înainte de persecuția cea mare (cea de a doua, fiindcă prima a fost la 347–350) a regelui got, Athanaric, din anii 370–372; pe când, Sava a fost victimă acestei persecuții, omorât la 12 aprilie 372, înecat în râul Buzău (Museos), la 38 de ani.

Date și evenimente însemnante despre martirul Sfântului Sava, dar și despre viața creștină de la nord de Dunăre aflăm din Scrisoarea adresată de către „Biserica lui Dumnezeu care se află în Goția, către Biserica lui Dumnezeu care se află în Capadoccia și comunităților de pretutindeni ale Bisericii universale...”<sup>19</sup>. Nu vom stărui asupra pătimirii Sfântului Sava, aceasta fiind redată în notele subsidiare<sup>20</sup>; ci, doar, vom evidenția faptul că, Sava a trăit

<sup>17</sup> Vasile Sibiescu, *Sfântul Sava „Gotul”...*, p. 344.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 345.

<sup>19</sup> Pentru Martirul Sfântului Sava am folosit traducerea Pr. Prof. Dr. Ioan Rămureanu din: *Actele Martirice*, București, Ed. a II-a, Ed. IBMBOR, 1997, București, p. 315–321.

<sup>20</sup> Iată textul Pătimirii Sfântului Sava:

#### MARTIRIUL SFÂNTULUI SAVA GOTUL († 12 aprilie 372)

*Biserica lui Dumnezeu, care se află în Goția, către Biserica lui Dumnezeu care se află în Capadoccia și comunităților de pretutindeni ale Bisericii universale: mila, pacea, dragostea lui Dumnezeu Tatăl și a Domnului nostru Iisus Hristos să se înmulțească.*

Se adeverește și acum cu tărie că ceea ce s-a spus de fericitul Petru că, în orice neam, cel ce se teme de Dumnezeu și lucrează dreptatea este primit de El. Căci s-a făcut cunoscut acest lucru și în cele întâmpilate cu fericitul Sava, care este martir al lui Dumnezeu și al Mântuitorului nostru Iisus Hristos.

Acesta, trăind în mijlocul unui popor nestatornic și viclean, s-a arătat în lume ca un luminător, imitând pe sfinți și strălucind în faptele cele bune după Hristos.

Căci încă din copilărie, spre nimic altceva nu s-a arătat râvnitor, decât numai spre evlavie față de Mântuitorul și Domnul nostru Iisus Hristos, stăruind în această virtute desăvârșită și ajungând bărbat desăvârșit prin cunoașterea Fiului lui Dumnezeu.

Iar fiindcă celor ce iubesc pe Dumnezeu, toate lucrează împreună spre bine, el a ajuns la răsplătirea chemării de sus, pe care o dorea din tinerete. Astfel, luptându-se pe față împotriva celui potrivnic și învingând răutățile vieții, pașnic arătând-se față de toți, pentru amintirea lui și întărirea credincioșilor, nu ni s-a îngăduit să ne liniștim, ci să scriem faptele lui minunate.

Căci el era drept în credință, cucernic, gata spre toată ascultarea cea în dreptate, bland, simplu la cuvânt, dar nu în cunoștință, vorbind tuturor în chip pașnic despre adevară, făcând să tacă pe idoli, nesemeneindu-se ci purtându-se cum se cuvine celor smeriți, liniștit și nu grăbit la cuvânt, și foarte râvnitor spre tot lucrul bun.

Cântă psalmi în biserică și aceasta cu sărguință, nu se îngrijea de bani sau de averi decât numai pentru trebuință, era cumpătat, în toate înfrânat, trăind în feciorie, retras, postind după rânduială,

---

stăruind în rugăciuni cu smerenie, supunând pe toți la buna rânduială; el împlinea datoriile sale, fără să săvârșească cele nefolositoare, având o credință cu totul curată, care lucrează prin dragoste, încât nimic nu-l oprea să îndrăznească a vorbi totdeauna cu Domnul.

Căci nu o dată, ci de mai multe ori înainte de sfârșitul lui, el a arătat prin credință lucrarea cuncernică. Mai întâi, când conducătorii din Goția au început să se pornească împotriva creștinilor, să pară unor păgâni din satul în care locuia Sava, să ofere creștinilor rude cu ei să mănânce în public, în fața persecutorilor, carne nejertfită, în loc de carne adusă jertfă idolilor, spre a feri pe ai lor neîntinăși și a însela pe prizonitori.

Cunoscând acestea, fericitul Sava, nu numai că el n-a mâncat din mâncărurile oprite, ci mergeând în mijlocul lor, a mărturisit tuturor, zicând: «Dacă cineva va mâncă din cărnurile acelea, acesta nu poate să fie creștin». Și i-a oprit pe toți să nu cadă în cursa diavolului. Din cauza aceasta, cei ce au născocit această înșelăciune, l-au alungat din sat; apoi, după un timp oarecare, i-au îngăduit să se întoarcă.

Pornindu-se din nou persecuția, după obiceiul care era la goți, unii dintre păgâni, din satul amintit mai înainte, aducând jertfe demonilor, se pregăteau să jure în fața persecutorului că în satul lor nu se află nici un creștin.

Dar Sava, îndrăznind din nou și mergând în mijlocul adunării a zis: «Pentru mine să nu jure nimeni, căci eu sunt creștin». Atunci, de față fiind persecutorul, sătenii, ascunzând pe ai lor, au jurat că în satul lor nu se află nici un creștin, fără numai unul.

Auzind conducătorul fărădelegii, a poruncit să fie înfățișat Sava. Iar când s-a înfățișat, acesta a întrebat pe cei de față dacă are vreo avere. Iar ei, răspunzând că «nu are nimic decât îmbrăcăminte», nelegiuțul, disprețuindu-l, a zis: «Un astfel de om nu poate nici să fie de folos, nici să vătăme». Și zicând aceasta, a poruncit să-l scoată afară.

După aceea, pornindu-se de către cei păcătoși mare persecuție în Goția, împotriva Bisericii lui Hristos, când s-a apropiat Sfânta zi a Paștelui, (Sfântul Sava) a voit să plece în alt oraș, la preotul Gutthicas, spre a petrece sărbătoarea împreună cu el. Iar pe când mergea el pe cale, i-s-a arătat un bărbat foarte mare și luminos la înfățișare, care i-a zis: «Întoarce-te și mergi la preotul Sansalas». Iar Sava i-a răspuns, spunându-i: «Sansalas a plecat departe».

Căci Sansalas, fugind din cauza persecuției, se afla în Romania (Imperiul roman de Răsărit); atunci, însă, venise de curând printre ai săi, pentru Sfânta zi a Paștelui. De aceea, neștiind Sava despre întoarcerea acestuia, a răspuns acestea celui ce i se arătase i se lupta să meargă la preotul Gutthicas (Γουθιας).

Însă, nevoind el să se supună poruncii, deodată, deși la ora aceea era timp senin, a apărut un noian nesfârșit de zăpadă pe fața pământului, care astupă drumul și nu putea să treacă mai departe.

Atunci a înțeles el că voia lui Dumnezeu este cea care-l împiedică să meargă mai departe, poruncindu-i să se întoarcă la preotul Sansalas. Și, binecuvântând pe Domnul, s-a întors. Și, văzând pe Sansalas, i-a istorisit lui și multora altora vedenia pe care a avut-o pe cale.

Au sărbătorit împreună ziua Paștelui. Dar, în noaptea a treia după sărbătoare, iată că Atharid, din rândul necredincioșilor, fiul dregătorului Rothesteu, a năvălit în satul acela cu o ceată de tâlhari nelegiuți și, găsind pe preot dormind în casa lui, a pus să fie legat. De asemenea, și pe Sava, smulgându-l din pat, l-au legat. Pe preot l-au arestat într-o căruță, iar pe Sava (l-au luat) gol, cum se născuse. Și i-au purtat prin văi împădurite pe care le arseseră de curând, prizonindu-i și bătându-i cu cruzime cu nuiele și bice, și purtându-se fără milă față de servii lui Dumnezeu.

Dar cruzimea dușmanilor a întărit răbdarea și credința celui drept; căci, făcându-se ziua, lăudându-se în Domnul, zicea celor ce-l chinuiseră: «Oare nu m-ați purtat voi prin locuri arse, printre ascuțiturile cioturilor, bătându-mă? Vedeți, însă, dacă s-au rănit picioarele mele și dacă pe trupul meu am vânătăi de la rănilor pe care mi le-ați făcut?».

Văzând ei, deci, că pe trupul lui nu apărea nimic din cele ce-l făcuseră să sufere fără milă, luând o osie de căruță și punându-i-o pe umeri, l-au alungit mâinile, întinzându-i-le până la capetele osiei, și i-au legat, de asemenea, și picioarele pe o altă osie. În sfârșit, întins astfel pe cele două osii, l-au aruncat, lăsându-l să zacă pe spate la pământ, și nu l-au crutat, chinindu-l aproape toată noaptea.

---

Însă, după ce au adormit slujitorii (ce-l chinuiseră), venind o oarecare femeie, care se sculase de cu noapte pentru ca să pregătească mâncare celor din casă, l-a dezlegat. Iar el, deși dezlegat, a rămas pe loc fără teamă, ajutând femeii la lucrul ei. Și, făcându-se ziua, cunoscând acest fapt, nelegiuțul Atharid a poruncit să i se lege mânile și să fie atârnat de o grindă a casei.

Și, nu mult după aceea, au venit trimișii lui Atharid, aducând mâncăruri de la jertfele idolești. Iar ei au zis preotului și lui Sava: «Atharid a poruncit să vi se aducă aceasta ca să mâncați și să scăpați de moarte sufletele voastre».

A răspuns preotul și a zis: «Noi nu mânăm acestea, căci nu ne este îngăduit nouă. Rugați însă pe Atharid să poruncească să fim răstigniți, sau să ne ucidă într-un alt chip, după cum ar vrea el».

A întrebat apoi Sava: «Cine este cel ce a trimis acestea?». Iar ei au spus: «Stăpânul Atharid». Sava, însă, a zis: «Unul singur este Stăpânul, Dumnezeu din ceruri. Iar Atharid este un nelegiuț blestemat. Și aceste mâncăruri ale pierzării sunt necurate și spurcate ca și Atharid, cel ce le-a trimis».

Spunând Sava acestea, unul dintre servitorii lui Atharid, aprinzându-se de mânie, luând un drug, l-a aruncat în pieptul Sfântului, cu ascuțișul, încât cei de față socoteau că, fiind zdrobit prin izbitura loviturii, va muri îndată.

Dar el, învingând prin râvna evlaviei, durerea provocată de vrăjmaș, a zis slujitorului: «Tu socotești acum că m-ai rănit cu drugul. Să știi, însă, aceasta că atât de mult m-a durut, încât am socotit că ai aruncat în mine cu un fir de lână».

Și s-a arătat cu adevărat dovada văzută a celor spuse: căci el nici n-a strigat, nici n-a gemut că în durere, nici nu s-a văzut, în genere vreun semn de rană pe trupul lui.

Atunci, aflând Atharid toate acestea, a poruncit să fie omorât. Deci, slujitorii fărădelegii, lăsând legat pe preotul Sansalas, au luat pe Sava și l-au dus să-l înece în râul numit Mousaios (Buzău).

Iar fericitul (Sava), amintindu-și de porunca Domnului și iubind pe aproapele ca pe sine însuși a zis: «Ce a păcătuit preotul (Sansalas) că nu moare împreună cu mine?». Și ei i-au răspuns: «Nu este treaba ta să hotărăști despre aceasta».

Zicând acestea, el a strigat în bucuria Duhului Sfânt și a zis: «Binecuvântat ești Doamne și preamărit este numele Tău, Iisuse, în veci, amin, căci Atharid s-a străpuns pe sine însuși cu moarte veșnică și cu pierzare, iar pe mine mă trimite la viața cea pururea fiitoare, căci astfel ai binevoit întru servii Tăi, Doamne, Dumnezeul nostru».

Și când îl duceau (spre a fi încercat), pe tot drumul a mulțumit lui Dumnezeu, socotind că suferințele timpului de acum nu sunt vrednice de slava viitoare, care se va descoperi Sfinților.

Iar când a fost adus la malul râului, cei ce-l țineau au zis între ei: «Hai să eliberăm pe acest nevinovat, căci de unde va ști aceasta Atharid?». Dar fericitul Sava a zis către ei: «De ce vorbiți deșertăciuni și nu îndepliniți ceea ce vi s-a poruncit? Eu văd ceea ce voi nu puteți vedea. Iată, de față stau în slavă cei ce au venit să primească» (Îngerii).

Atunci au coborât în apă pe cel ce mulțumea și preamărea pe Dumnezeu – căci până la sfârșit i-a servit lui duhul – și aruncându-l și punându-i un lemn peste gât, l-au împins spre adânc. Și, să-vârșind-se astfel prin lemn și apă, el a păstrat curat semnul măntuirii, fiind de 38 de ani.

S-a săvârșit în ziua a cincea a Sâmbetei de Paști, care este cu o zi înainte de idele lui aprilie (12 aprilie 372), în timpul domniei împăraților Valentinian (372–392) și Valens (364–378), consuli fiind Flaviu Modest și Arintheu.

După aceea, ucigașii, scoțându-l din apă, l-au lăsat neîngropat și au plecat. Dar nu s-a atins de el nici un fel de câine, nici vreo fiară sălbatică, ci trupul lui a fost ridicat de frați și îngropat. Iar Junius Soranus, prea strălucitul conducător al Scythiei, trimițând bărbați vrednici de încredere, l-au dus pe acesta din țara barbară în Romania (în Imperiul roman de Răsărit).

Și, dând patriei sale un dar prețios și rod slăvit al credinței, l-au trimis în Capadoccia, la Prea cucernicia voastră, din voința presbiterului (din Goția), Domnul rânduind cele spre bucuria fraților celor ce suferă și se tem de El.

Întrunindu-vă, deci, în adunare duhovnicească, în ziua în care luptătorul a primit cununa (mucenicia), să vestiți și fraților de dincolo (din Imperiul roman), ca în toată Biserica universală și apostolească să se facă bucurie mare, slăvind pe Domnul, Cel ce face alegera servilor Săi.

printre goți, în părțile Buzăului, un Tânăr creștin încoronat cu alese virtuți, care îndeplinea și misiunea de cântăreț bisericesc într-o localitate din aceste ținuturi; atitudinea sa demnă în fața persecuțiilor îl prezintă ca un bun cunoșcător și „practicant” al credinței adevărate, dar și pregătit pentru martiriu, ceea ce s-a și întâmplat; apariția, în Actul său martiric a două nume de preoți: Guththicas și Sansalas<sup>21</sup> (fără să stăruim asupra etniei lor), denotă faptul că în ținuturile Buzăului, în secolul al IV-lea, era o viață bisericescă bine organizată: biserici, preoți, cântăreți bisericesti, credincioși, statornici în credința dreptmăritoare a Sinodului I Ecumenic de la Niceea (325), în stare să fie martirizați pentru învățătura lui Iisus Hristos.

La solicitarea pe care Sfântul Vasile cel Mare a făcut-o rudeniei sale, Iunius Soranus (guvernatorul Scythiei Minor), de a-i trimite moaște de martiri, acesta îi trimite moaștele Sfântului Sava, capadocian și el.

Cât privește autorul Scrisorii (Actului martiric, de fapt, al Martirului Sfântului Sava), cercetătorii români și străini<sup>22</sup> au emis anumite ipoteze: a) că el a fost alcătuit de către vrednicul Episcop de Tomis, Bretanion (după relatările preotului Sansalas), cel dintâi ierarh care a rămas statornic în dreapta credință a Sinodului I Ecumenic, în fața presiunii împăratului bizantin Valens (364–378), care l-a forțat să treacă la arianism, cu prilejul trecerii sale prin Tomis, în anul 369; b) că a fost alcătuit de către presbiterul Bisericii din Tomis (alcătuit din preoți de vază), cu puteri decizionale în lipsa ierarhului locului, dar fără să poată lua hotărâri dacă nu aveau acordul episcopului eparhial; c) că este vorba despre un preot, Ascholius (din presbiteriul pomenit, un cărturar de seamă); d) de un urmaș al lui Bretanion, Episcopul Ascholius (care n-a fost identificat până acum) sau de către e) Arhiepiscopul Ascholius al Tesalonicanului; nu vom analiza aceste ipoteze, ci vom arăta că în mod logic, *Scrisoarea Bisericii din Goția către Biserica din Capadoccia*, trebuia trimisă de către o autoritate bisericească superioară (respectiv, de Episcopul Bretanion al Tomisului, o mare personalitate morală cunoscută a vremii, credincios și el, deși în alcătuirea Scrisorii s-a folosit de relatările martorului ocular al martirului Sfântului Sava, și anume, preotul Sansalas). Scrisorile de răspuns și de mulțumire ale Sfântului Vasile cel Mare rămân tot în aria ipotezelor pomenite mai sus; este vorba despre Scrisorile nr. 155, 164 și 165.

După afirmațiile cercetătorilor acestei Scrisori (Epistole, nr. 155)<sup>23</sup>, ea a fost adresată de către Sfântul Vasile cel Mare, comandantului Scythiei Minor, Iunius Soranus, capadocian și

Salutați pe toți sfinții (creștinii). Vă salută cei ce au fost persecuati împreună cu voi. Iar Celui care poate să ne facă pe noi să intrăm, prin harul Său, în împărăția cerească, slavă, cinste, putere, preamărire, împreună cu Fiul Cel Unul Născut și cu Sfântul Duh, în vecii vecilor, amin.” – Cf. *Actele Martirice* (traducere de Pr. Prof. Ioan Rămureanu), op. cit., p. 315–321.

<sup>21</sup> I. Ionescu, *Sansala, primul preot creștin daco-roman atestat documentar*, în „Mitropolia Olteniei”, 1970, nr. 5–6, p. 485–490.

<sup>22</sup> Cf. *Actele Martirice*, (trad. Pr. Prof. Ioan Rămureanu)..., p. 310–311, cu note subsidiare; Ioan Rămureanu, *Sf. Vasile cel Mare și creștinii din Scythia Minor...*, în „Studia Basiliана”, I, p. 664–671, cu note subsidiare; Vasile Gh. Sibescu, *Legăturile Sf. Vasile cel Mare cu Scythia Minor (Dobrogea)...*, în „Studia Basiliiana”, II, p. 18–28, cu note subsidiare; Ioan G. Coman, *Sfântul Vasile cel Mare și Biserica din Gothia...*, în „Studia Basiliiana”, II, p. 35–46, cu note subsidiare; Ștefan Alexe, *Sfântul Vasile cel Mare și creștinismul românesc...*, în „Studia Basiliiana”, II, p. 49–63, cu note subsidiare; Emilian Popescu, *Sfinții Vasile cel Mare, Bretanion de Tomis și Martirul Sfântului Sava „Gotul”...*, în „Studia Basiliiana”, II, p. 61–77, cu note subsidiare; Mihai Cătoi, *Tomisul și martirii din Ghotia danubiană...*, în „Studia Basiliiana”, III, p. 430–449, cu note subsidiare.

<sup>23</sup> Iată textul Epistolei nr. 155:

„Stau și mă gândesc cum să răspund, ca să mă apăr de multele învinuiri care mi s-au adus prin această primă și singură epistolă, de care m-a învrednicit Înălțimea Ta. Nu pentru că n-aș avea destule motive să mă justific, ci pentru că din mulțimea lor mi-e greu să aleg pe cel mai oportun, de

el, dar, în același timp, și rudă cu ierarhul din Cezarea Capadociei; Epistola este scrisă ca pentru o persoană foarte apropiată, căreia i se confesează în legătură cu fapte pe care cei doi le cunoșteau foarte bine; de asemenea, Sfântul Vasile îl asigură pe Iunius Soranus (bun credincios și el), că îl pomenește mereu în rugăciunile sale, atât pe el cât și pe cei (pe capadocienii?) care se află în misiune creștină, chiar în serviciul militar, care, de fapt, „aduc roade de viață duhovnicească”. Cât îl privește pe Iunius Soranus (care împreună cu Episcopul Bretanion i-a îndeplinit dorința de a-i trimite moaștele Sf. Sava Gotul), Sfântul Vasile îl asigură pe guvernator că orice fapte bune ar săvârși, prin ele își va aduce lui și „comoară de preț”, adică va fi răsplătit din partea Bunului Dumnezeu pentru toate jertfele sale.

În ce privește Epistola (Scrisoarea nr. 164)<sup>24</sup>, mulți cercetători sunt de părere că a fost adresată Episcopului Bretanion al Tomisului (capadocien și el) și nu Arhiepiscopului As-

---

unde apoi va și trebui să încep să-mi pregătesc îndreptarea. Dar poate că trebuie, mai bine, să răspund la fiecare pe rând, luându-le în ordinea în care mi le-ai semnalat în scrisoare.

Până astăzi n-am ajuns încă să găsesc pe cineva care să plece spre Scititia; de altfel, cei plecați din familia ta nici măcar nu m-au înștiințat, ca să-ți trimit salutări, cu toate că aveam de gând să prind vreo ocazie să-ți exprim omagii. Ca să te uit în rugăciuni e cu neputință, mai curând aş da uitării slujba la care m-a chemat Dumnezeu. Ca unul care, har Domnului, ești om credincios, îți aduci încă aminte de predicile din biserică și de rugăciunile pe care le făceam pentru frații aflați în călătorie, pentru cei din serviciul militar, pentru cei care propovăduiesc cu îndrăzneală numele Domnului și pentru cei care aduc bune roade de viață duhovnicească, lucruri pe care, desigur, socotim că le cunoști în mare parte sau chiar deplin. De altfel, cum aş putea să te uit când atâtea lucruri mă fac să-mi amintesc, de pildă, de o nepoată atât de distinsă, de nepoți, de o familie care ne iubește atât de mult, pe mine, casa noastră, pe slugile și pe prietenii noștri? Iar dintre toți aceștia, chiar și dacă n-ăs vrea, cum să nu-mi amintesc de bunele maniere ale Domniei Tale? Cât privește pe fratele Domniei Tale, pot spune că nici el nu m-a supărat cu nimic, dar nici eu nu i-am spus nici o singură vorbă care să-l amârască. Arată-ți, dar, măhnirea față de cei care îți-au povestit minciuni, dar pe mine și pe horepiscop scoate-ne de sub orice defăimare. Iar dacă ne intentează proces acel dascăl superior, îi stau la îndemână tribunalele publice și legile statului. Așa că de acum încolo te rog să nu te mai plângi de astfel de lucruri. Și oricăte fapte bune săvârșești, să știi că tie-ți aduci comoară de preț, iar usurarea pe care o aduci celor care suferă prigoană pentru numele Domnului, aceea tie îți-o vei pregăti pentru ziua răsplății. În orice caz, ai face un lucru bun dacă ai trimite în patrie osemintele martirilor, căci, după cum ai scris, prigoana de acolo creează și acum martiri Domnului.” – Cf. Sfântul Vasile cel Mare, *Scrieri Partea a Treia. Despre Sfântul Duh. Corespondență (Epistole)*, în vol. „Părinți și Scriitori bisericești”, vol. 12, Traducere, introducere, note și indicii de Pr. Prof. Dr. Constantin Cornilescu și Pr. Prof. Dr. Teodor Bogodae, Ed. IBMBOR, București, 1988, p. 341–342.

<sup>24</sup> Textul Epistolei nr. 164 este următorul:

„Cât de mult a copleșit de bucurie inimile noastre, scrisoarea cuviosiei Tale, nu o pot spune prea ușor, întrucât cuvântul nu-i în stare să-o exprime cu tăria cu care ar trebui, dar îți poți imagina după frumusețea lucrurilor despre care ai scris. Câte nu ne-a spus scrisoarea? Oare nu se vedea din ea dragostea față de Dumnezeu? Oare nu se cuprindea în ea o minunată descriere despre martiri, atunci când a expus atât de viu felul pătimirii lor, încât lucrurile păreau că s-ar petrece înaintea ochilor noștri? Oare nu reies de aici chiar și stima și dragostea Ta pentru noi însine? Nu se cuprinde oare aici tot ce s-ar putea spune mai sublim? Pentru aceea, din clipa în care am luat în mâna scrisoarea și am citit-o de mai multe ori, înțelegând bogăția harului pe care Duhul Sfânt ni l-a dat, am avut impresia că ne-am afla în vremurile vechi, când înfloarea Bisericile lui Dumnezeu fiindcă erau înrădăcinat în credință, în unire și în dragoste ca niște mădulare diferite care se potrivesc atât de desăvârșit laolaltă încât par că formează un singur trup. Cu cât erau mai apăsați creștinii, cu atât mai mult creștea și numărul lor și sângele martirilor hrănea din belșug pe atleții tot mai numeroși ai dreptei credințe, pentru că cei care urmau pilda înaintașilor intrau în luptă întăriți de pilda celor dintâi. În vremurile acelea creștinii trăiau în pace unii cu alții, în pacea pe care Domnul ne-a lăsat-o și din care nu ne-a mai rămas nici o fărâmă, atât de mult am alungat-o unii de la alții.

cholius al Tesalonicului, care nu era capdocian, ci din Ahaia (Grecia); este și firesc să fi fost acesta, fiindcă Bretanion era atunci Episcopul locului, al Tomisului, cel care prin preotul Sansas a știut amărunte despre pătimirile Sf. Sava „Gotul”, astfel că, Episcopul Bretanion, împreună cu Iunius Soranus (și cu acordul presbiteriului de la Tomis) au trimis moaștele Sfântului Sava în Cezarea Capadocie la Sfântul Vasile cel Mare; prin urmare, Arhiepiscopul Ascholius al Tesalonicului (departe de evenimente), nu avea atunci nici o autoritate jurisdicțională asupra Tomisului, dar nici una morală, în același timp, ea revenind, în consecință, Episcopului Bretanion (al Tomisului). Tot mai mulți cercetători afirmă că, în același timp, pe lângă *Scrisoarea Bisericii din Gothia*, Episcopul Bretanion al Tomisului i-ar fi trimis și o scrisoare personală Sfântului Vasile cel Mare, cu referire tot la pătimirile creștinilor din Gothia, dar și a Sf. Sava „Gotul” (la care Sf. Vasile ar fi răspuns prin Epistola nr. 165, despre care se va vorbi ceva mai jos).

În răspunsul său (Scrisoarea nr. 164), Sfântul Vasile cel Mare se arată impresionat de tăria credinței și de suferințele martirilor din Dacia Traiană, persecuati de goții păgâni, asemănându-i cu cei din veacurile trecute; prin aceasta el înțelegea că bisericile de la noi „erau înrădăcinate în credință, în unire și în dragoste ca niște mădulare diferite care se potrivesc atât de desăvârșit laolaltă, încât formează un singur trup”<sup>25</sup>; pentru că, a constatat el: „Cu cât erau mai apăsați creștinii, cu atât mai mult creștea și numărul lor și sângele martirilor

---

Cu toate acestea, inimile noastre au revenit la fericirea de altădată, din clipa în care ne-a venit o scrisoare dintr-o țară îndepărtată, înflorită de frumusețea dragostei, ba ne-a sosit și martirul însuși din ținuturile barbarilor, care locuiesc la nordul Dunării, vestind el însuși cât de curată este credința care domnește acolo. Cine ar putea să descrie bucuria pe care au încercat-o la această veste sufletele noastre? Ce putere ne-am putea închipui că are cuvântul care ar fi în stare să exprime limpede simțăminte tainice ale inimilor noastre? De bună seamă, când am văzut pe acel luptător (Sava Gotul, n. tr.), am fericit pe cel care l-a pregătit pentru luptă. El va dobândi în fața Dreptului Judecător cununa dreptății pentru că a întărit un mare număr de creștini în lupta pentru dreapta credință.

Deoarece ne-ai adus aminte și de acel fericit bărbat, care a fost Eutihie, și pentru că ai pomenit și de Patria noastră, care dă și altora semințe pentru viața creștină, ne-ai făcut mare bucurie, amintindu-ne de trecut, dar totodată ne-ai și întristat când ne gândim la ceea ce vedem azi. Într-adevăr, azi nici unul din noi nu ne mai apropiem de virtutea unui Eutihie. Suntem atât de departe de a îmblânzi pe barbari prin puterea Duhului și prin lucrarea darurilor Lui, încât și pe cei blâzni îi sălbăticește multimea păcatelor noastre. Căci, într-adevăr, pricina că s-a răspândit aşa de mult puterea ereticilor trebuie să ne-o atribuim nouă și păcatelor noastre. Și aproape că n-a rămas colț de lume care să fi scăpat de pârjolul ereziei.

Iar istorisirile tale cuprind adevărate lupte atletice despre trupuri ciopărîte pentru apărarea credinței, despre furia barbară neluată în seamă de cei a căror inimă a rămas netulburată, despre munjurile de tot felul la care i-au supus chinuitorii, despre felul în care și-au sfârșit martirii viața, luptând prin cruce și apă în ciuda oricăror bătăi.

Vrei să știi cum stau astăzi lucrurile? Mai întâi dragostea dintre oameni s-a răcit, învățătura părinților se pustiește, alunecările de la credință sunt dese, gurile dreptcredinciosilor au fost reduse la tăcere, creștinii alungați de prin biserici, ridică, afară, în câmp, mâinile, către Mântuitorul din cer. Și cu toate că, chinurile sunt grele, nicăieri nu mai sunt mucenici, pentru că cei ce ne năpăstuiesc poartă același nume cu noi.

Pentru toate aceste motive să faci și tu rugăciuni către Dumnezeu și în rugăciunea pentru Biserică să cuprinzi și pe toți măriții luptători ai lui Hristos, pentru că dacă se mai îngăduie lumii să mai dăinuască măcar câteva clipe aşa cum se mai află acum și dacă întreaga fire n-a căzut încă din rosturile ei, prăvălindu-se toate la locul lor, să hărăzească Domnul pacea Bisericilor Lui și să le aducă astfel iarăși la pacea de altădată – Cf. Sfântul Vasile cel Mare, *Scrieri Partea a Treia...*, p. 355–357.

<sup>25</sup> Sfântul Vasile cel Mare, *Scrieri Partea a Treia...*, p. 356.

hrănea din belșug pe atleții tot mai numeroși ai dreptei credințe, pentru că cei ce urmău pilda înaintașilor intrau în luptă întărîți de pilda celor dintâi”<sup>26</sup>; între aceștia se numără și Sfântul Sava „Gotul”, dar în același timp, îl remarcă și pe cel ce l-a „pregătit pentru luptă”, amândoi primind, pentru aceasta, „cununa dreptății” (dar și ceilalți creștini pregătiți de el), din partea Dreptului Judecător; de asemenea, Sfântul Vasile cel Mare îl pomenește și pe un alt misionar capadocien din părțile noastre, pe nume Euthihie, fericindu-l pentru zelul său misionar, întreprins în trecut, printre goți. Sfântul Vasile nu poate să treacă cu vederea rătăcirea credinței din partea unora, dar și necazurile pe care le pricinuiesc, creștinilor, ereziile vremii (îndeosebi, arianismul); în încheiere, îl solicită pe episcopul tomitan să îi pomenească în rugăciunile sale „pe toți măriții luptători ai lui Hristos”, pentru ca Tatăl Ceresc să aducă „pace Bisericilor Lui”.

Cea de a doua Epistolă (Scrisoarea nr. 165)<sup>27</sup>, este adresată Episcopului Bretanion al Tomisului, ca răspuns oficial la *Scrisoarea Bisericii din Gothia către Biserica din Capadoccia*; încă de la început se observă aprecierea și respectul de care se bucura Episcopul Bretanion din partea Sfântului Vasile cel Mare, Ierarhul de la Tomis fiind numit „credincios”, „înțelept”, suflet „limpezit”, cu bune „însușiri”, luptător pentru dreapta credință, o mândrie a patriei de origine, Capadoccia; mai mult: „Patria care te-a născut – continuă Sfântul Vasile – ai cinstiț-o ca un martir care a luptat recent în țara barbară vecină [adică Sf. Sava „Gotul” n. n.], trimițând ca un agricultor recunosător, pârgă din roada celor care dăruiseră semințele. Unui atlet al lui Hristos într-adevăr i se cade să-i aducem daruri. E vorba de un martor al adevărului, care de curând a fost împodobit de cununa dreptății, pe care l-am primit cu bucurie și am dat slavă lui Dumnezeu Cel care a împlinit răspândirea Evangheliei lui Hristos la toate neamurile”<sup>28</sup>; în încheiere, apelează din nou la rugăciunile Episcopului Bretanion.

<sup>26</sup> Ibidem, p. 356.

<sup>27</sup> Iată textul Epistolei nr. 165:

„Bunul Dumnezeu ne-a împlinit o veche dorință atunci când ne-a învrednicit să primim scrisoarea credincioșiei Tale. Desigur, cea mai mare și mai fierbințe fericire a fost să te vedem în carne și oase și să ne bucurăm de aproape de darurile Duhului care sălășluiesc întru Tine. Întrucât însă acest lucru nu-l îngăduie nici distanța mare, care ne desparte, nici împrejurările deosebite, care ne rețin pe amândoi, vrednic de o a doua dorință este să ne întâlnim sufletește, măcar prin scris, în dragostea lui Hristos.

Acest lucru l-am și trăit acum când am primit scrisoarea înțeleptiei Tale. Împărtășindu-mă din cele scrise, m-am îmbogățit mai mult decât de două ori. Pentru că, pe de o parte, am ajuns să privesc ca într-o oglindă în sufletul tău limpezit cu totul prin mijlocirea cuvintelor; pe de altă parte însă, bucuria mea a crescut nu numai pentru faptul că ești tocmai așa cum te prezintă mărturia tuturor, ci și pentru că bunele Tale însușiri constituie obiectul de respect al patriei noastre. Ca o mlădiță nobilă, care a ieșit dintr-o rădăcină aleasă, ai umplut pământul de dincolo de granițele țării noastre, cu roade duhovnicești. De aceea, pe bună dreptate, tresaltă de bucurie patria noastră pentru odrasile ei, iar când desfășurai luptele pentru credință ea preamărea pe Dumnezeu, auzind că prin Tine se păstrează buna moștenire a Părinților.

Și câte nu ne-ai dăruit și acum? Patria care te-a născut, Tu ai cinstiț-o cu un martir care a luptat recent în țara barbară vecină, trimițând, ca un agricultor recunosător, pârgă din roada celor care dăruiseră semințele. Unui atlet al lui Hristos într-adevăr i se cade să-i aducem daruri. E vorba de un martor al adevărului, care de curând a fost împodobit cu cununa dreptății, pe care l-am primit cu bucurie și am dat slavă lui Dumnezeu Cel Care a împlinit răspândirea Evangheliei lui Hristos la toate neamurile. Te rugăm, aşadar, să-ți aduci aminte în rugăciunile Tale și de noi, care te iubim și să te rogi cu căldură pentru sufletele noastre, ca să ne învrednicească Dumnezeu să începem și noi cândva a-L urma pe drumul poruncilor, pe care ni le-a dat spre mântuire.” – Cf. Sfântul Vasile cel Mare, *Scrieri Partea a Treia...*, p. 357–358.

<sup>28</sup> Sfântul Vasile cel Mare, *Scrieri Partea a Treia...*, p. 358.

nion (ca și în Scrisoarea nr. 164), pentru ca Dumnezeu să-i învrednicească și pe creștinii din Capadoccia să-i poată urma poruncile cele către mântuire.

După trecerea sa la Domnul (în 379), în veacurile ce au urmat, până în zilele noastre, Sfântul Vasile cel Mare, prin opera lui, îl aflăm în credința și evlavia neamului nostru.

#### IV. Sfântul Vasile cel Mare în credința și evlavia poporului român

Prin opera și înfăptuirile sale, Sfântul Vasile cel Mare a fost receptat încă de timpuriu în viața poporului nostru; după cum s-a pomenit mai sus, lucrările sale au circulat în ținuturile românești, mai întâi în manuscrise, iar, după apariția tiparului, în carte imprimată, dovedă fiind numărul mare al acestora, ce se găsesc și astăzi pe teritoriul țării noastre<sup>29</sup>; operele sale au contribuit nu numai la statornicirea neamului nostru în credința răsăriteană, dar, care, au dat și un impuls pozitiv la îmbunătățirea vietii morale.

În cultul Bisericii noastre aflăm Sfânta Liturghie<sup>30</sup>, care îi poartă numele (ce se săvârșește de 10 ori pe an), prin intermediul căreia, cler și credincioși se apropiu de Dumnezeu, iar Tatăl Ceresc, prin harul Sfântului Duh, ce se pogoară asupra noastră, ne oferă împlinirii pământești și șansa de a dobândi viața cea veșnică.

Chipul fizic al Sfântului Vasile cel Mare îl găsim și în iconografia românească: în pictura murală, în cea pe lemn sau pe sticlă, manuscrise, cărți de cult și a.<sup>31</sup>; „Reconstituirea chipului fizic al Sf. Vasile cel Mare se bazează pe datele sumare, dar autentice, furnizate în această privință de către Sf. Grigorie Teologul [de Nazianz] și consemnate în *cuvântarea funebră*, rostită de acesta la puțin timp după mutarea la cele veșnice a Sfântului Vasile”<sup>32</sup>. Datele sale, de altfel sumare, le aflăm dezvoltate, se pare, de Simeon Metafrastul (în sec. X), în Sinaxarul Slujbei din *Mineiul* ortodox (din luna ianuarie); iată cum este prezentat chipul fizic al Sfântului Vasile cel Mare: „La statul trupului foarte înalt, drept la stat, uscățiv, scăzut la trup și negricios la față, cu gălbiciune amestecat, cu fruntea puțin încrețită, lungăret la umerii obrazului, cu nasul lungăret, cu sprâncenele rotunde, cam spânzurate și încrețite, fiind asemenea unui om îngrijorat. Era cu tâmpalele adânci, cu barba lungă, pe jumătate căruntă și cam pleșuv”<sup>33</sup>, în pictura bisericăescă, Sfântul Vasile cel Mare apare fie singur, îmbrăcat în veșminte arhierești, îndeosebi pe pereții Sf. Altar, dar și împreună cu ceilalți doi mari ierarhi din „epoca de aur” a creștinismului, Sf. Grigorie de Nazianz (sau Teologul) și Sfântul Ioan Gură de Aur; aceeași situație o aflăm și în icoanele pe lemn sau pe sticlă.

<sup>29</sup> Cf. Nicolae A. Ursu, *Dascălul Ilarion...*, în „*Studia Basiliana*”, II, p. 93–105; Ene Braniște, *Traduceri românești...*, în „*Studia Basiliana*”, II, p. 109–121; Nicolae Donos, *Un călugăr...*, în „*Studia Basiliana*”, II, p. 123–130; Ion Ionescu, *Traduceri din opera...* în „*Studia Basiliana*”, II, p. 155–177; Ioan D. Lăudat, *Manuscrise și tipărituri...*, în „*Studia Basiliana*”, II, p. 179–189; † Nestor Voronicescu, *Opere ale Sfântului Vasile...*, în „*Studia Basiliana*”, II, p. 187–209.

<sup>30</sup> Cf. *Liturghier cuprinzând Dumnezeieștile Liturghiei ale Sfinților noștri Părinți: Ioan Gură de Aur; Vasile cel Mare și Liturghia Darurilor mai Înainte Sfințite, precum și Rânduiala Vecerniei, Utrenei și Dumnezeieștii Proscomidiei, Liturghie cu Arhiereu, ca și altele de trebuință la Sfânta Slujbă în Biserică*, (tipărit cu aprobarea Sfântului Sinod și cu binecuvântarea Prea Fericitului Părinte TE-OCTIST, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române), Ed. IBMBOR, București, 2000, p. 191–258.

<sup>31</sup> Vasile Juravle, *Reprezentarea...*, în „*Studia Basiliana*”, II, p. 405–415; Alexandru Moraru, *Sfinții Trei ierarhi...*, în „*Studia Basiliana*”, III, p. 401–408.

<sup>32</sup> Vasile Juravle, *Reprezentarea...*, în „*Studia Basiliana*”, II, p. 406.

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 407.

În același timp, după *Regulile monahale*<sup>34</sup> ale Sfântului Vasile cel Mare s-a organizat și se conduce, până astăzi, monahismul ortodox românesc, care sunt un izvor de viață duhovnicească și model de trăire autentică a monahismului vechi răsăritean.

Sfântul Vasile cel Mare este cinstit și prin Slujbele religioase ortodoxe închinat vieții și activității sale, singur, la 1 ianuarie a fiecărui an (calendaristic sau bisericesc), dar și împreună cu ceilalți doi ierarhi pomeniți (Sf. Grigorie de Nazianz și Sf. Ioan Gură de Aur), la 30 ianuarie<sup>35</sup>.

De asemenea, Sfântul Vasile cel Mare este cinstit și cântat în colindele noastre religioase românești, mai ales în Țara Românească și Moldova, mai puțin în Transilvania<sup>36</sup>.

În cinstea Sfântului Vasile cel Mare s-a alcătuit un Acatist<sup>37</sup>, care se citește, de obicei, în zilele prăznuirii sale, dar și la nevoie; ori s-au compus cântece religioase în cinstea sa<sup>38</sup>.

Tot în cinstea Sfântului Vasile cel Mare s-au înălțat lăcașuri de cult (biserici și mănăstiri), ce au hramul său<sup>39</sup>; de asemenea, mulți credincioși ortodocși români îi poartă numele, căutând să-și trăiască viață în conformitate cu preceptele Înaltului Ierarh.

După modelul „Vasiliadei”, organizată de către ierarhul capadocien, s-au creat la noi, în cursul vremii, instituții de asistență socială, pentru cei nevoiași, în necaz și suferință<sup>40</sup>.

\*

Din scurta prezentare făcută mai sus, cu prilejul aniversării a celor 1630<sup>41</sup> de ani de la trecerea la Domnul a Sfântului Vasile cel Mare, lesne observăm că marele Ierarh capadocien a avut legături cu diferiți creștini din nordul Dunării, cauzate, îndeosebi, de trimiterea moaștelor Sf. Sava Gotul din ținuturile noastre, în Capadoccia; din corespondența Sfântului Vasile cu demnitari (bisericești și laici) din Scythia Minor, reiese limpede că în nordul Dunării există o viață bisericească bine organizată: clerici, cântăreți bisericești, lăcașuri de cult, credincioși, mărturisitori ai credinței emise la Sinodul I Ecumenic de la Niceea (325), statornici în credință dreptmăritoare până la martiriu (cazul Sf. Sava și ai altor martiri din ținuturile românești de azi); veacurile ce au urmat au dovedit aceeași stare de fapt, datorită și ierarhilor de la Tomis (Constanța de azi), care au acceptat hotărârile Sinoadelor Ecumenice de mai apoi, fie prin prezență și accept personal, la deciziile acestora, ori prin semnarea actelor respective, din partea episcopilor (respectiv, mitropolitilor) de aici, care din diferite motive serioase n-au putut fi prezenți la Sinoadele pomenite.

Am observat, de asemenea, că Viața și Înfăptuirile Sfântului Vasile cel Mare au fost receptate în istoria poporului nostru, credincioșii ortodocși români urmându-i credința, cinstindu-l prin Sfinte Slujbe, prin arta bisericească, imitându-l în acte caritative, purtându-i numele, ori impropriindu-ne trăirea și viața duhovnicească a Vestitului și Marelui Ierarh din Cezearea Capadociei.

<sup>34</sup> Mihai Colibă, *Regulile monahale...*, în „*Studia Basiliana*”, II, p. 459–472; Vasile Presure, *Viața monahală...*, în „*Studia Basiliana*”, II, p. 475–483.

<sup>35</sup> Vezi *Mineiul* pe luna ianuarie, București, 1926, p. 25.

<sup>36</sup> Gheorghe Alexe, *Sfântul Vasile cel Mare...*, în „*Studia Basiliana*”, II, p. 79–91.

<sup>37</sup> Vezi *Acatistier*, ediția a IV-a, Ed. IBMBOR, București, 1991, p. 397–407.

<sup>38</sup> Vasile Stanciu, *Slujbele Sfinților Români din Transilvania și alte cântece religioase*, Cluj-Napoca, 1990, p. 258 și 262–263.

<sup>39</sup> În toate Provinciile românești se află lăcașuri de cult închinat Sfântului Vasile cel Mare sau Sfinților Trei Ierarhi: Vasile cel Mare, Grigore de Nazianz (Teologul) și Ioan Gură de Aur.

<sup>40</sup> Ioan Vicovan, *Sfântul Vasile...*, în „*Studia Basiliana*”, III, p. 144–156.

<sup>41</sup> Au fost manifestări și aniversări pe tot cuprinsul Patriarhiei Române.



# **Delictele sexuale în canoanele Sfântului Vasile cel Mare și aplicarea canoanelor lui în practică<sup>1</sup>**

**Anargyros ANAPLIOTIS**

Departamentul de Teologie Ortodoxă, Universitatea „Ludwig Maximilians” München  
[Anargyros.Anapliotis@orththeol.uni-muenchen.de](mailto:Anargyros.Anapliotis@orththeol.uni-muenchen.de)

## **I. Introducere**

Sfântul Vasile cel Mare, născut în Cezarea Capadociei în anul 330, a fost nu numai unul dintre cei mai mari Sfinți Părinți ai Bisericii vechi, neîmpărțite, care a influențat în mod hotărât formularile adevărurilor de credință și a contribuit la combaterea erexilor, ci el a fost în același timp și un mare canonist. Contribuția sa canonica, în special în domeniul delictelor sexuale ale creștinilor, a influențat legislația statală din imperiul bizantin, și își păstrează valabilitatea, pentru întreaga Biserică Ortodoxă, până în timpul prezent. Canoanele sale sunt considerate și astăzi ca fiind *drept în vigoare*, adică sunt aplicabile, fără nici un fel de restricții, tuturor creștinilor botezați ortodox.

Cele 92 de canoane ale Sfântului Vasile au fost inițial epistole cu conținut canonic (κανονικαὶ ἐπιστολαί). Acest corp de texte canonice este structurat în modul următor:

- Canoanele 1–16: Prima epistolă către Amfilohie, episcop de Iconiu
- Canoanele 17–50: A doua epistolă către Amfilohie, episcop de Iconiu
- Canoanele 51–85: A treia epistolă către Amfilohie, episcop de Iconiu
- Canonul 86: Epistola către Amfilohie, episcop de Iconiu, despre regulile privitoare la mâncare și la post
- Canonul 87: Epistola către Diodor, episcop din Tars
- Canonul 88: Epistola către presbiterul Grigorie
- Canonul 89: Epistola către episcopii săi vicari, în care le prescrie, conform canoanelor, să nu întreprindă nimic fără încuințarea lui
- Canonul 90: Epistola către propriii episcopi, despre simonie.
- Canonul 91 și 92: Părți din lucrarea sa *Despre Sfântul Duh*, adresată lui Amfilohie, episcop de Iconiu.

ACESTE TEXTE, CARE AU FOST GÂNDITE ȘI SCRISE LA ÎNCEPUT PENTRU NEVOILE PASTORALE ALE BISERICILOR DIN SPAȚIUL ASIEI MICI, AU PRIMIT PRIN CANONUL 2 AL SINODULUI QUINISEXT VALABILITATE CANONICĂ PENTRU ÎNTREAGA BISERICĂ. SINODUL QUINISEXT A PRELUAT ACESTE TEXTE ÎN COLECȚIILE

<sup>1</sup> Traducerea studiului a fost realizată de Drd. Ilie Ursu, după textul original: *Sexualvergehen in den Kanones von Basileios dem Großen und die Anwendung seiner Kanones in der Praxis*, publicat în: Orthodoxes Forum 22 (2009) Heft 2.

canonice ale Bisericii Ortodoxe și le-a considerat drept canoane, acordându-le aceeași valoare ca și canoanelor Sinoadelor Ecumenice:

„Pecetluim însă (întărim) și pe toate celelalte canoane care au fost așezate de către sfintii și fericiții noștri părinți. (...) Si la fel (pecetluim canoanele) ale lui Dionisie care a fost arhiepiscop al marii cetăți a Alexandriei, dar și ale lui Petru, care a fost (arhiepiscop) al Alexandriei și martir, și ale lui Grigorie, care a fost episcop al Neocezareei și de minuni făcătorul (Taumaturgul), ale lui Atanasie arhiepiscopul Alexandriei, ale lui *Vasilius arhiepiscopul Cezareei Capadociei*, ale lui Grigorie episcopul Nisei (...). Si nimănui să nu-i fie îngăduit a strica cele mai înainte arătate canoane sau a le lepăda (abroga) sau a primi în afară de cele stabilite (existente) alte canoane, minciună intitulate de către unii care le-au alcătuit și care au încercat să precupeștească adevărul.

Iar dacă cineva s-ar prinde înnoind vreun canon din cele zise sau încercând a-l surpa, să fie învinuit, primindu-și osânda precum rânduiește un asemenea canon împotriva căruia a greșit și prin aceasta se vindecă de ceea ce a greșit.”<sup>2</sup>

Sinodul Quinisext a confirmat pe de o parte aceste canoane, iar pe de altă parte a elaborat o regulă de aur în ceea ce privește interpretarea și aplicarea canoanelor: Canoanele confirmate sunt „începând de acum parte integrantă și de de neînlăturat, fiind necesare pentru mântuirea sufletelor și alinarea patimilor”.

Sfântul Vasile a trăit, în total cinci ani într-o mănăstire, perioadă care și-a pus pecetea în mod hotărât asupra modului său de a gândi precum și asupra activității sale canonice. În această perioadă alcătuiește Regulile monahale mari, care sunt până astăzi în vigoare în Biserica Ortodoxă ca reguli monahale, și care corespund spiritului ascetic al canoanelor sale. Încă nu este în totalitate stabilit, în ce măsură Sfântul Vasile a înțeles aceste canoane ca fiind adresate întregii Biserici Ortodoxe sau numai Bisericii locale din Asia Mică.

## II. Principiile de aplicare ale dreptului canonic disciplinar

În epistolele sale canonice, Sfântul Vasile încearcă să explice anumite probleme de comportare morală a credincioșilor și să stabilească totodată reguli pentru soluționarea problemelor actuale. În gândirea sa, aceste reguli sunt „morală”, dar și „drept”; pentru Sfântul Vasile nu există o linie clară de demarcație între domeniul dreptului și cel al conștiinței (morală). Această deosebire, care corespunde de fapt diferenței dintre păcat și fapta penală, nu este privită de Sfântul Vasile ca având o relevanță teologică, necesară pentru mântuire, ci ea posedă numai o însemnatate practică, procedurală: *Fiecare pedeapsă bisericăescă presupune existența păcatului*.<sup>3</sup> Păcatul ne desparte de Dumnezeu și devine pedeapsă bisericăescă, numai dacă intră sub incidența dreptului canonic, și anume, prin Taina Spovedaniei (a laicilor și a clericilor) sau printr-o procedură bisericăescă judecătoarească, în urma unei sesizări a episcopul locului sau a instanței bisericesti responsabile (în mod special la clerici).

În aceste condiții, păcatul devine o faptă penală numai dacă a fost comisă o abatere, care se referă la o obligație prevăzută de legislația lumească sau de dreptul bisericesc. Delictul

<sup>2</sup> Concilium Quinisextum. Das Konzil Quinisextum, übersetzt u. eingeleitet v. H. Ohme, (Fontes Christiani 82), Tournhout 2006 (text paralel grec-german), p. 183 și următoarele. (Pentru versiunea în limba română a canoanelor Sf. Vasile, a se vedea traducerea Arhid. prof. dr. Ioan N. Floca, *Canonale Bisericii Ortodoxe*, Sibiu 1991, p. 95–96).

<sup>3</sup> A se vedea învățătura canonica romano-catolică în: W. Rees, *Die Strafgewalt der Kirche. Das geltende kirchliche Strafrecht – dargestellt auf der Grundlage seiner Entwicklungsgeschichte* (Kanonistische Studien und Texte 41), Berlin 1993, p. 99.

bisericesc este calificat de Milaș ca fiind: „Lezarea unei legi bisericești în vigoare prin acțiuni exterioare, sau prin omiterea anumitor fapte”.<sup>4</sup> O comportare care lezează etica creștină generală, dar care nu este prevăzută în dreptul canonic bisericesc, cum ar fi spre exemplu rasismul, sau distrugerea naturii, poate fi păcat însă nu este un delict în sensul dreptului bisericesc disciplinar. O faptă disciplinară, prevăzută de dreptul canonic, este întotdeauna un păcat, nu însă și invers.

Despre un delict bisericesc poate fi vorba, numai dacă sunt întrunite criteriile prevăzute de dreptul canonic, de statutele bisericești sau de dreptul penal statal, atâtă timp cât prevederile ultimelor două sunt în spiritul dreptului canonic (spre exemplu, delicte împotriva vieții, sănătății și a demnității umane). Principiul „nulla poena sine lege” este valabil și pentru dreptul disciplinar bisericesc, însă cu anumite restricții.<sup>5</sup> Sfântul Vasile acceptă dreptul cutumiar, drept sursă importantă a dreptului canonic disciplinar: Πρῶτον μὲν οὖν, ὁ μέγιστον ἐπὶ τῶν τοιούτων ἔστι, τὸ παρ' ἡμῖν ἔθος, ὃ ἔχομεν προβάλλειν, νόμου δύναμιν ἔχον, διὰ νῦν ἀγίων ἀνδρῶν τοὺς θεσμοὺς ἡμῖν παραδοθῆναι (= Mai întâi, ceea ce este foarte important în privința acestor fel de lucruri, avem a menționa obiceiul cel de la noi, care are putere de lege, pentru că de la bărbați sfinți s-au predanisit nouă legiuiri). Întrebarea care se pune este, în ce măsură, în contextul actual, citatul de mai sus posedă valabilitate și dacă astăzi, dreptul penal poate fi creat pe bază de noi obiceiuri.<sup>6</sup>

Sfântul Vasile nu face deosebire, în aplicarea măsurilor disciplinare canonice, între starea de laic (delictele laicilor) și cea de preot (delictele clericale, care sunt sănctionate cu măsuri disciplinare, cu depunerea sau ceterisirea). Cele mai multe dintre canoanele sale fac referire atât la clerici cât și la laici; în aplicarea acestor canoane, practica bisericescă face însă, o diferențiere clară.

Laicii mărturisesc abaterile în fața acelui *forum internum*, adică la spovedanie. Duhovnicul hotărăște dacă cel ce se pocăiește va fi oprit de la Euharistie, adică dacă va fi afurisit (în original, dacă i se aplică măsura aphorismos). De cele mai multe ori, această formă de excomunicare este aplicată cu pogorâmant, conform principiului iconomiei. În situații exceptionale, când păcătosul este în pericol de moarte, Euharistia nu trebuie să-i fie refuzată. Dacă el respinge însă împăcarea cu Biserica, îi poate fi refuzată slujba înmormântării împreună cu parastasele.<sup>7</sup> Numai dacă abaterile laicilor ating baza și organizarea Bisericii, atunci sunt trimiși, ca și clericii, în fața acelui *forum externum* (instantă judecătoarească).<sup>8</sup>

Pentru clerici, există, pe lângă abaterile de la obligațiile valabile pentru toți creștinii, și abateri speciale, corespunzătoare funcției pe care o îndeplinesc (*forum externum*). Toate abaterile de natură sexuală ale unui cleric, au de a face cu funcția sa specială și competența

<sup>4</sup> Milasch N., *Das Kirchenrecht der morgenländischen Kirche. Nach den allgemeinen Kirchenrechtsquellen und nach den in den autokephalen Kirchen geltenden Spezial-Gesetzen*, Mostar 2, 1905, p. 489.

<sup>5</sup> Analogia și dreptul cutumiar sunt admise aici. Faptele care nu sunt prevăzute de dreptul canonic, dar care sunt comparabile cu acesta, pot fi aplicate pedepse canonice (spre exemplu aplicarea canonului 62 la femeile care întrețin relații cu alte femei). Pe lângă aceasta, statutele bisericești evită să descrie criteriile concrete, necesare, în ceea ce privește savârșirea unei abateri disciplinare care cade sub incidență dreptului canonic. A se vedea în acest sens Art. 124 și următoarele din Statului Bisericii Sârbe, precum și P. Christinakis, Ή ἀπόπειρα τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ ἀδικήματος. Μελέτη νομοκanonikή καὶ ἱστορικοσυγκριτική, (Diss.), Atena, 1978, p. 282 și următoarele.

<sup>6</sup> Canonul 87, paragraf 1; a se vedea și R. Potz – E. Synek, *Orthodoxes Kirchenrecht. Eine Einführung*, (Kirche und Recht 25), Freistadt, 2007 p. 253, care afirmă: „Inwieweit diese Voraussetzungen für spätere Zeiten generalisiert werden können, muß allerdings offen bleiben”.

<sup>7</sup> A se vedea R. Potz – E. Synek, *op. cit.*, p. 362.

<sup>8</sup> *Ibidem*.

sa de a celebra Tainele, de a le administra și de a le primi și aparțin prin aceasta aceluia *forum externum*, adică pot fi impuse numai de o instanță judecătoarească bisericească.<sup>9</sup>

În cazul delictelor sexuale, canoanele Sfântului Vasile se aplică în conformitate cu regulile generale de aplicare ale dreptului canonice disciplinar; în special călcarea unei legi penale/norme disciplinare (așa numita conformitate a faptei cu elementele constitutive ale unei infracțiuni/abateri) nu presupune însă automat pedepsirea făptuitorului. Din acest motiv delictele sexuale pot fi numai atunci pedepsite, dacă fapta respectivă a fost săvârșită cu premeditare. O faptă este săvârșită cu premeditare, atunci când făptuitorul, cu bună știință a urmărit și pregătit săvârșirea unui delict, realizând toate elementele constitutive ale unei fapte penale cu intenție directă (ἐπιθυμίᾳ în canonul 4 Neocezareea și γνῶσις, în canonul 46 al Sfântului Vasile εἰς ἄγνοιαν γημαμένη). Dacă însă făptuitorul nu cunoaște anumite circumstanțe care conferă faptei un caracter penal (spre exemplu, existența unei căsătorii) și nu știe că fapta respectivă contravine legii, atunci premeditarea este exclusă. În cazul săvârșirii unui delict fără intenție, mai ales în domeniul delictelor sexuale, nu se aplică, în mod principal, nici o pedeapsă.<sup>10</sup>

Pe lângă aceasta, comportarea vinovată este condiționată și de *prezența discernământului*, aşadar de capacitatea făptuitorului de a recunoaște acțiunea sa ca fiind conformă sau neconformă cu cerințele vieții sociale.<sup>11</sup> Biserica recunoaște faptul că, o persoană numai după împlinirea vîrstei de 14 ani respectiv, cea de 12 ani poate fi considerată ca având discernământ (ἔφηβοι) sau că este capabilă să recunoască nedreptatea unei anumite fapte sau să acționeze conform acesteia. Această capacitate lipsește la copii sau la cei aflați sub tutelă/fără capacitatea de exercițiu (ἀνήρβοι), de aceea, acestora nu li se poate imputa vreo formă de vinovăție<sup>12</sup>. În acest sens, căsătoriile încheiate înaintea majoratului (ἐντελῆς ἡλικία), adică înainte de împlinirea vîrstei de 12 ani, sunt considerate ca fiind nule.<sup>13</sup> Lipsa discernământului se poate datora și anumitor factori psihobiologici precum și anumitor cauze de natură psihologic-normativă. O suferință de natură psihică, o profundă alterare a conștiinței, demență sau altă deviație psihică (mai ales obsesiile de tip paranoic) pot cauza incapacitate de a discerne între ceea ce este permis și nepermis, licit și ilicit și de a evalua corect conduită pe care trebuie să o adopte.<sup>14</sup>

Pe o a doua treaptă importantă de verificare este exclusă *nelegalitatea* unei fapte, dacă făptuitorul își recunoaște un motiv de justificare. Nu a fost comisă nici o nedreptate dacă făptuitorul se poate referi la o astfel de justificare. În domeniul delictelor sexuale în dreptul bisericesc, sunt considerate drept justificări în special constrângerea fizică și morală și amenințarea:

<sup>9</sup> A se vedea R. Potz – E. Synek, *op. cit.*, p. 363.

<sup>10</sup> A se vedea K. Lüdicke, Art. Schuld, în: St. Haering – H. Schmitz (Hgg.), *Lexikon des Kirchenrechts*, Freiburg, 2004, p. 882.

<sup>11</sup> A se vedea W. Rees, *Die Strafgewalt der Kirche*, Berlin, 1993, p. 70.

<sup>12</sup> A se vedea Matth. Blast., 3.2: G. Rhalles – M. Potles, Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων τῶν τε ἀγίων καὶ πανευφήμων Ἀποστόλων, καὶ τῶν ἱερῶν οἰκουμενικῶν καὶ τοπικῶν συνόδων καὶ τῶν κατὰ μέρος ἀγίων Πατέρων, vol. 6, Atena 1895 (Nachdr. 1966 und 2003), p. 15.

<sup>13</sup> A se vedea J. Zhishman, *Das Ehrerecht der orientalischen Kirche*, Wien 1864, p. 202f. Matth. Blast., 3.2: G. Rhalles – M. Potles, Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων τῶν τε ἀγίων καὶ πανευφήμων Ἀποστόλων, καὶ τῶν ἱερῶν οἰκουμενικῶν καὶ τοπικῶν συνόδων καὶ τῶν κατὰ μέρος ἀγίων Πατέρων, vol. 6, Atena, 1895 (Nachdr. 1966 und 2003), p. 15.

<sup>14</sup> A se vedea corespondența acestei reguli în dreptul statal în: Johannes Wessels, *Strafrecht Allgemeiner Teil. Die Strafat und ihr Aufbau*, Heidelberg<sup>26</sup>, 1996, p. 108.

- a) amenințarea constă în punerea în vedere a unui (viitor) rău, la realizarea căruia făptuitorul își afirmă influența.<sup>15</sup>
- b) constrângerea fizică și morală se poate manifesta ca acțiune, asupra persoanelor sau lucrurilor, prin intermediul violenței fizice, a mijloacelor care ajută la exercitarea violenței fizice sau prin folosirea armelor, cu scopul de a influența luarea unei hotărâri sau libertatea de manifestare. „Canoanele nu scutesc de responsabilitate în cazul obligației morale, deoarece nici un creștin nu trebuie să se supună vreunui ordin care contravine legilor dumnezeiești și bisericești”.<sup>16</sup>

Tentativa de săvârșire a unui delict sexual cade sub incidența dreptului canonic. În interpretarea canoanelor, Zonaras constată că<sup>17</sup>: „ό ἐπιθυμήσας συγκαθευδῆσαι γυναικί, καὶ μέχρι κοίτης προβάς, εἰς ἔργον δέ μὴ ἔξολισθήσας, ἀλλὰ πρὸ τῆς μίξεως εἰς ἑαυτὸν γενόμενος καὶ ἀποτηδῆσας τοῦ ἔργου ἀποσχόμενος, ὑπὸ τῆς χάριτος ρυσθῆναι πιστεύεται”. Tentativă este, după Aristenos<sup>18</sup>, dacă partenerii se duc împreună în pat sau dacă se sărătă (ἐν χείλεσι μιανθείς, Canonul 70 al Sfântului Vasile)<sup>19</sup>.

Și la delictele sexuale, cel care ajută pe altul în mod intenționat la săvârșirea unei abateri premeditate (ἐπικουρία, συμπράτοντες, συναιρούμενοι<sup>20</sup>), este pedepsit pentru ajutorul acordat la săvârșirea faptei respective, sub forma instigării sau complicității. Instigarea se reduce aici la îndemnul săvârșirii faptei principale, prin intermediul oricărui fel de ajutor de natură fizică sau psihică.<sup>21</sup> Instigarea se deosebește de complicitate prin absența făptuirii.<sup>22</sup> În dreptul bisericesc ajutorului acordat pentru săvârșirea unei infracțiuni i se dă o interpretare largă. Chiar și cel care a știut de faptă se face în acest caz vinovat.

Desistarea (*renunțarea* la săvârșirea unei fapte, respectiv a unui păcat) poate conduce și în domeniul bisericesc la anularea pedepsei. Dacă desistarea nu are loc prin constrângere, prin intervenția unor factori externi, ci făptuitorul (păcătosul) ia o hotărâre personală și independentă, atunci este vorba de o desistare benevolă. Muștrări de conștiință, căință, părere de rău, rușine, compasiune cu victima, cutremurare sufletească, frică față de pedeapsă și altele asemănătoare, pot fi considerate drept motive care pot conduce spre pocăință.<sup>23</sup> O desistare nu este pe de altă parte benevolă, dacă făptuitorul (păcătosul) este determinat, prin constrângere, independent de voința sa, să renunțe la săvârșirea faptei, dacă aşadar

<sup>15</sup> O aplicare analogă a canonului 6 se întâlnește la Timotei.

<sup>16</sup> N. Milasch, *Das Kirchenrecht der morgenländischen Kirche*, Mostar<sup>2</sup>, 1905, p. 507–508. În nota de subsol 3 (p. 508) Milaș face trimitere la: Sinodul I-II., canoanele 8. 9.; Petru al Alexandriei, canoanele 6 și 7.

<sup>17</sup> Zonaras, Εἰς Βασιλείου 70, în: G. Rhalles – M. Potles, Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων τῶν τε ἀγίων καὶ πανευφήμων Ἀποστόλων καὶ τῶν ἱερῶν οἰκουμενικῶν καὶ τοπικῶν συνόδων καὶ τῶν κατὰ μέρος ἀγίων Πατέρων, vol. 4, Atena, 1854 (Nachdr. 1966 und 2003), p. 229. O interpretare potrivită și amănunțită a frazei o dă P. Christinakis, *Ἡ ἀπόπειρα τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ ἀδικήματος*, Atena, 1978, p. 621 s. u.

<sup>18</sup> Aristenos, Εἰς Μ. Βασιλείου 70, G. Rhalles – M. Potles, Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων τῶν τε ἀγίων καὶ πανευφήμων Ἀποστόλων, καὶ τῶν ἱερῶν οἰκουμενικῶν καὶ τοπικῶν συνόδων καὶ τῶν κατὰ μέρος ἀγίων Πατέρων, vol. 4, Atena, 1854 (Nachdr. 1966 und 2003), p. 230.

<sup>19</sup> P. Christinakis, *Ἡ ἀπόπειρα τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ ἀδικήματος*, Atena, 1978, p. 670.

<sup>20</sup> A se vedea canonul 27 al Sinodului IV Ecumenic.

<sup>21</sup> Canonul 71 al Sfântului Vasile.

<sup>22</sup> P. Christinakis, *Τά ὑποκειμενικά στοιχεῖα τοῦ ἀδίκου κατά τοῦ ἡ. Κανόνες*, Atena, 1986, p. 121–124. A se vedea de asemenea dreptul penal german în: Johannes Wessels, *Strafrecht Allgemeiner Teil*, Heidelberg<sup>26</sup>, 1996, p. 126.

<sup>23</sup> P. Christinakis, *Ἡ ἀπόπειρα τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ ἀδικήματος*, Atena, 1978, p. 207–216. A se vedea, de asemenea Johannes Wessels, *Strafrecht Allgemeiner Teil*, Heidelberg<sup>26</sup>, 1996, p. 185.

situată s-a schimbat în mod esențial în defavoarea sa, în aşa fel că făptitorul nu mai acceptă riscurile și dezavantajele care decurg din acțiunea sa. Desistarea benevolă poate fi exclusă și dacă făptitorul are impresia că fapta sa a fost deja descoperită sau se teme să fie descovertă. În acest caz el va renunța la săvârșirea faptei pentru a nu fi pus sub urmărire.<sup>24</sup>

În ceea ce privește *pedepsirea*, delictul sexual nu reprezintă în concepția Sfântului Vasile cel Mare o separare totală a păcătosului de Biserică, ci o *excludere temporară* a acestuia, care prin pocăință poate fi anulată (a se vedea 2 Cor 2,5–11; 2 Tes 3,6–15). Atât săvârșirea de astfel de abateri, cât și evaluarea lor teologică și canonică nu aduc atingere statutului de membru al Bisericii, conferit prin Botez, ci au consecințe numai asupra primirii mijloacelor de mântuire, prin Taine și cuvânt. Excluderea de la comunitatea euharistică are drept scop îndreptarea și mântuirea celui exclus. Aceste abateri împiedică pe păcătos să participe la Liturghie și la săvârșirea Tainelor, respectiv să-și exercite drepturile și atribuțiile funcției deținute. După concepția ecleziologică a Sfântului Vasile, un creștin botezat ortodox rămâne, în ciuda excomunicării temporare de la viața liturgică, membru de nedespărțit al Bisericii Ortodoxe.<sup>25</sup> Pentru întoarcerea unui păcătos nu era întrebuiată excomunicarea, ci păcătosului îi erau impuse pentru un timp determinat anumite penitențe. Durata pocăinței și asprimea penitențelor primeite depindeau de gravitatea păcatului săvârșit. Ducerea până la capăt a epitimiei, respectiv a timpului excomunicării, era condiția pentru a putea fi reprimit în comuniunea Bisericii. Mărimea pocăinței era împărțită în patru trepte:<sup>26</sup> Pe prima treaptă (σύστασις, consistentia) păcătosul era exclus de la împărtășire, avea însă voie să participe la rugăciunile comune în Biserică. Pe treapta a doua (ύπόπτωσις, substratio) păcătosul avea voie să participe numai la anumite părți ale Liturghiei. El trebuia să-și mărturisească public păcatul și să se plece cu fața la pământ. După ce se rostea o rugăciune asupra lui, trebuia să părăsească spațiul bisericii. Pe treapta a treia (ἀκρόασις, auditio), păcătosul avea voie să intre numai în pronaosul bisericii (νάρθηξ, prónaoç) pentru a asculta predica. Treapta cea mai înaltă a pocăinței (πρόκλαυσις, fletus) interzicea păcătosului orice acces în biserică. Păcătoșii trebuiau să stea îmbrăcați în haine de pocăință în fața bisericii și să îi roage pe credincioși să se roage pentru ei să li se ierte păcatul. Primirea aceastei forme severe de pedeapsă indică faptul că respectiva persoană se făcuse vinovată de un păcat grav. Până când un păcătos absolvea treapta de pocăință treceau ani. În acest timp, sarcinile păcătosului constau în rugăciuni, milostenie, fapte ale iubirii creștine, post, precum și în purtarea hainelor de pocăință.<sup>27</sup>

Specificul tuturor acestor pedepse constă în aceea că au un caracter mai degrabă pastoral sau „curățitor” și sunt folosite pentru îndreptarea făptitorului (păcătosului), de aceea ele pot fi aplicate numai unui făptitor (păcătos) care calcă continuu o lege. Aceste pedepse pot fi anulate, dacă făptitorul (păcătosul) renunță la săvârșirea păcatelor.<sup>28</sup>

<sup>24</sup> P. Christinakis, Ή ἀπόπειρα τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ ἀδικήματος, Atena, 1978, p. 207–216. A se vedea de asemnea Johannes Wessels, *Strafrecht Allgemeiner Teil*, Heidelberg<sup>26</sup>, 1996, p. 185.

<sup>25</sup> A se vedea canonistica romano-catolică în: W. Rees, *Die Strafgewalt der Kirche*, Berlin, 1993, p. 42 și următoarele, precum și p. 86–89.

<sup>26</sup> A se vedea de asemnea canonul 11 a lui Petru din Alexandria.

<sup>27</sup> A se vedea N. Milaș, *Das Kirchenrecht der morgenländischen Kirche*, Mostar, 1905, p. 500.

<sup>28</sup> A se vedea terminologia dreptului romano-catolic și diferențierea dintre pedepse/măsurile de îndreptare a păcătosului și cele de ispășire (a se vedea canonul 1347 CIC). Aproape toate pedepsele sunt pedepse de ispășire.

După concepția ortodoxă nu există o excomunicare *latae sententiae*, aşadar o excomunicare automată, de la sine.<sup>29</sup> În legătură cu caracterul pastoral al pedepsei, ca mijloc purificator,<sup>30</sup> Sfântul Vasile face referire la canonul 25 apostolic, care prevede,<sup>31</sup> ca preotul care a fost vădit de curvie, de jurământ mincinos sau furt să fie ceterisit, nu însă și excomunicat; deoarece Scriptura spune: „Pentru aceeași vină sa nu pedepsești de două ori” (Naum 1,9). La Sfântul Vasile cel Mare întâlnim această prevedere în canonul 3 despre diaconii care au încălcăt legea și de aceea sunt ceterisiți: „dar fiind pus la locul mirenilor, nu se va opri de la împărtășire căci ființează un canon vechi, ca, cei căzuți dintr-o treaptă să se supună numai acestui fel de pedeapsă, urmând precum socotesc cei din vechime acelei legi care zice: *Nu pedepsi de două ori pentru aceeași greșeală*” (Naum 1,9); Dar și pentru altă pricina, căci cei ce sunt în tagma mirenească, fiind scoși din locul credincioșilor, iarăși se primesc la locul din care au căzut; iar diaconului îi ajunge odată osândă ceterisirii; deci fiindcă nu i se mai dă lui diaconia, în aceasta singură osândă să consiste pedeapsa. Acestea însă sunt după cele statornicite.” Totuși un fost cleric, care tocmai a fost ceterisit din cauza unui delict, poate fi pedepsit, pentru o abatere ulterioară, cu excomunicarea.<sup>32</sup>

Atât la clerici cât și la laici pedeapsa pentru păcat poate fi anulată, în cazul în care să-vârșitorul renunță la nelegiuirea sa<sup>33</sup>, adică regretă cu adevărat săvârșirea acesteia și în același timp își asumă paguba sau cel puțin promite solemn o reparație corepunzătoare a prejudiciului/pagubei pricinuite și o înlăturare a neplăcerii cauzate<sup>34</sup>. Scopul principal al îndreptării conține și alte scopuri secundare de pedepsire, și anume pe lângă căința pentru fapta săvârșită și asumarea reparării pagubelor pricinuite precum și înlăturarea neplăcerii cauzate.

## 1. Curvia<sup>35</sup>

Pentru Sfântul Vasile curvia (*πορνεία*) este înțeleasă ca fiind orice relație sexuală în afara căsătoriei. Sfântul Grigorie de Nisa interpretează aceste canoane ale Sfântului Vasile, în sensul că, orice plăcere de acest fel (*ἐπιθυμίᾳ καὶ ἡδονῇ*) reprezintă o expresie a împătimirii și a necurăției suflului.<sup>36</sup> Curvia este după Sfântul Grigorie o noțiune generală pentru mai multe delicte sexuale<sup>37</sup>. Pedeapsa pentru păcat este înțeleasă ca fiind o terapie a împătimirii (*Θεραπεία τοῦ πάθους*), pentru ca persoana respectivă să fie curățită (*καθαρισθέντα*) și să poată primi Euharistia (*τὸν ἀγιασμάτων κοινωνία παραδεχθῆναι*). Euharistia nu poate fi primită într-o stare de necurăție.

<sup>29</sup> Anatematizarea este prevăzută numai pentru cele mai grele abateri canonice, în care nu este posibilă o îndreptare prin alte mijloace, însă și chiar în astfel de cazuri ea este legată de prevederi formale severe. Deoarece ortodocșilor le era interzis să aibă contacte cu un păcătos, care era anatematizat, excluderea de la împărtășire și din comunitatea credincioșilor însemna, din punct de vedere istoric, în același timp și o izolare socială. Anatema în calitate de mijloc de sanționare avea ca scop pocăința și întoarcerea păcătosului.

<sup>30</sup> A se vedea R. Potz – E. Synek, *Orthodoxes Kirchenrecht*, Freistadt, 2007, p. 363.

<sup>31</sup> Traducerea în: *Heilige Kanones der heiligen und hochverehrten Apostel. Zusammengesetzt, übersetzt und eingeleitet von Anargyros Anapliotis*, St. Ottilien, 2009, p. 39.

<sup>32</sup> A se vedea N. Milasch, *Das Kirchenrecht der morgenländischen Kirche*, Mostar, 1905, p. 498.

<sup>33</sup> A se vedea în acest sens prevederile dreptului romano-catolic din CIC. 1358 § 1.

<sup>34</sup> A se vedea CIC. 1347 § 2.

<sup>35</sup> A se vedea Ecloga 2. Titlul paragraful κ', κβ', κθ', λ', λα'. A se vedea de asemenea legislația dinastiei macedoniene Isagoga, titlul 11, paragraf ν', νγ', νδ', νστ'.

<sup>36</sup> Sfântul Grigorie de Nisa, canonul 4.

<sup>37</sup> *Ibidem*: „Τὸ τῆς ἐμπαθοῦς λύσσης τῆς περὶ τὰς τοιαῦτας ἡδονὰς”.

În canonul 59 Sfântul Vasile formulează o *lex generalis*. Canonul este întotdeauna aplicat, atât timp cât nu este anulat de un canon special (*lex specialis*), conform principiului *lex specialis derogat legi generali*. Toate celelalte reguli ale Sfântului Vasile sunt față de canonul 59, după părerea mea, *lex specialis*. Canonul 59 prevede următoarea pedeapsă pentru desfrânare: „Desfrânatul șapte ani nu se va împărtăși de cele sfinte: doi tânguindu-se, și doi ascultând; și doi proșternându-se, și un an va sta numai împreună; iar în al optulea se va primi la împărtăshire.”<sup>38</sup> Dacă după curvie cele două persoane se căsătoresc, este valabil canonul 25 al Sfântului Vasile care prevede: „Cel ce ține o femeie necinstită de dânsul se va supune epitimiei celei ce se dă pentru necinstire, dar se îngăduie a avea pe aceea femeie”. În ciuda acestei posibilități, canonul 26 prevede: „Desfrâul nu este nuntă, și nici început de nuntă; drept aceea, de-ar fi cu putință să se despartă cei ce se împreună prin desfrâu, aceasta este mai bine. Iar dacă cu tot dinadinsul le va plăcea împreună viețuirea, apoi să cunoască epitima pentru desfrâu, dar să se permită ca să viețuiască laolaltă ca să nu se întâmpile ceva mai rău”.

La pedepsirea curviei pot fi aplicate motivele generale de justificare (în special amenințarea, obligarea). Sfântul Vasile concretizează însă două cazuri de curvie, care se pedepsesc mai aspru decât celelalte cazuri:

- a) Desfrânarea, care a avut loc, ca urmare a folosirii violenței<sup>39</sup>.

Canonul 22: „Pe cei ce au femei din răpire, dacă ar fi luat ei pe cele logodite mai înainte cu alții, nu se cade a-i primi mai înainte, până a nu se lua acelea de la dânsii. (... )”

Timpul de pocăință și pedepsirea păcătosului încep cu momentul în care, ținerea în captivitate a femeii încetează (delict care durează).

- b) Interdicția de avansare pentru clerul inferior care a sâvârșit fapte de curvie.

Canonul 69: „Citețul, dacă s-ar împreuna cu logodnica sa mai înainte de nuntă, un an fiind oprit, se va primi spre a citi, rămânând neînaintat; iar împreunându-se pe ascuns fără logodnă, va înceta din slujbă. Asemenea și slujitorul bisericesc.”

## 2. Adulterul<sup>40</sup>

Pentru adulter Sfântul Vasile a prevăzut în canonul 58 anumite reguli:

„Adulterul în cinsprezece ani nu se va împărtăși de cele sfinte; și cei cinsprezece ani i se vor împărți lui astfel; în patru ani adică va fi tânguindu-se; iar în cinci ascultând; în patru poșternându-se; în doi împreună stând fără împărtăshire.”<sup>41</sup>

În canonul 39 se precizează: „Ceea ce viețuiește împreună cu adulterul, adulteră este tot timpul cât viețuiește cu acela”. Adulterul are ca urmări faptul că bărbatul adulter, respectiv

<sup>38</sup> Neînfrânare: 3, 44 (a diaconilor), 69 (a anagoștilor); 6 (a clerilor); 22, 30, 49 (după răpire), 25, 26 (căsătorie târzie); precum și canonul 6 al Sfântului Grigorie de Nisa.

<sup>39</sup> A se vedea lucrarea lui P. Christinakis, Ή ἀπότειρα τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ ὀδικήματος, Atena, 1978, p. 670–678, care conține literatură amănunțită precum și note comparative din perspectivă juridică.

<sup>40</sup> A se vedea Ecloga. Titlul 2 paragraful κού', κέ', κη', λβ'. A se vedea de asemenea legislația dinastiei macedoniene, Eisagoga Titlul 11, paragraful μθ', να', νβ', νε', νζ', νη'.

<sup>41</sup> A se vedea de asemenea canoanele 58, 31, 35, 36, 37, 39, 41, 46, 48, 77; precum și canonul XX de la Ancira; canonul IV al Sfântului Grigorie de Nisa.

femeia adulteră, după divorț nu se poate căsători cu femeia, respectiv cu bărbatul, cu care el/ea, în timpul când era căsătorit/ă, a săvârșit adulterul.<sup>42</sup>

Sfântul Vasile dă ca „motive de justificare” în cazul adulterului<sup>43</sup> și alte motive secundare, pentru care divorțul poate fi aprobat. Ca motive de justificare ale unui adulter, sunt prevăzute în canoanele 31, 35, 36, 46 ale Sfântului Vasile următoarele:

a) Dispariția

Dispariția, adică absența îndelungată de acasă, fără ca cel rămas/cea rămasă să știe ceva despre celălalt soț, este considerată în unele cazuri ca fiind un motiv de despărțire. Sursele dreptului bisericesc fac deosebire între dispariția unui soldat și cea a unui civil<sup>44</sup>.

• Dispariția unui civil

Deși dreptul roman acorda femeii a cărui bărbat, dintr-un motiv întemeiat, lipsea pentru un timp mai îndelungat, posibilitatea despărțirii de el și a recăsătoririi, Biserica nu a aprobat o astfel de practică. Aceasta reiese în mod clar din canonul 93 Trulan, care concordă în totalitate cu canonul 31 al Sfântului Vasile cel Mare și care prevede: „Femeia, căreia i s-a dus bărbatul și a dispărut, dacă se însoțește cu altul mai înainte de a se încredința despre moartea aceluia este adulteră.” Ambelor canoane le este comună ideea conform căreia, întoarcerea bărbatului dispărut trebuie luată, cu o anumită probabilitate, în calcul, iar absența sa mai îndelungată nu poate fi considerată drept o dovedă a morții sale<sup>45</sup>.

• Dispariția unui soldat.

Canonul 36 al Sfântului Vasile cel Mare dispune: „Femeile ostașilor, care s-au măritat, când lipseau bărbății lor, se supun aprecierii după aceeași considerație, ca și cele care în urma absenței bărbăților, nu au așteptat înapoierea lor. Totuși, în acest caz, fapta are o oarecare iertare, deoarece există mai multă bănuială de moarte.” Canonul 93 al Sinodului Trulan urmează acestui canon cu aceleași cuvinte, dar conține și un adaos: „Iar dacă într-un timp oarecare s-ar înapoia ostașul a cărui soție, din pricina lipsei lui mai îndelungate, s-a unit (însoțit) cu un alt bărbat, acesta (ostașul) dacă voiește să-și ia îndată pe soția sa, dându-i-se ei iertare, din pricina neștiinței, (la fel), și bărbatului care se însoțise cu ea în a două căsătorie.”

Acestor canoane le este comun principiul, conform căruia, desfacerea căsătoriei unei femei și recăsătorirea acesteia este numai atunci posibilă, când dovada morții soțului este cât se poate de evidentă. Diferența dintre canonul 36 al Sfântului Vasile și canonul 93 al Sinodului Trulan constă în împărțirea femeilor recăsătorite ale soldaților în două grupe:

Femeile, care se căsătoresc imediat, fără să mai aștepte întoarcerea bărbatului din război și fără să se fi asigurat de moartea acestuia, săvârșesc adulter. Biserica poate dezlega căsătoria și admite recăsătorirea femeilor care, după trecerea unui timp mai îndelungat și cercetarea situației ajung la concluzia că bărbății lor au murit în război, aşa cum reiese și din hotărârile Sinodului patriarhal din Constantinopol din anul 1250 și 1554.<sup>46</sup> Timpul exact de

<sup>42</sup> Theodor Nikolaou, *Das Ehesakrament aus orthodoxer Sicht. Theologische und kirchenrechtliche Aspekte*, Orthodoxes Forum 17 (2003) 44.

<sup>43</sup> După litera canoanelor este vorba aici despre motivele de justificare a adulterului, care de fapt sunt motive de desfacere a unei căsătorii și de oferirea posibilității de recăsătorire.

<sup>44</sup> J. Zhishman, *Das Ehrech der orientalischen Kirche*, Wien, 1864, p. 762–767.

<sup>45</sup> J. Zhishman, *op. cit.*, p. 763.

<sup>46</sup> *Ibidem.*, p. 751 și. 766.

așteptare, începând de la momentul presupusei morți, nu este prevăzut de canoane. În practica bisericească ulterioară s-a impus durata de cinci ani<sup>47</sup>.

Căsătoria încheiată în acest fel, este privită ca fiind legală. Ea este declarată însă ca fiind nelegală, în cazul în care soldatul se întoarce în mod neașteptat acasă. Acesta își poate reprimi soția sau o poate respinge, deoarece conform canoanelor mai sus menționate ca și canoanelor 9 și 21 a Sfântului Vasile cel Mare, aceasta este considerată drept adulteră. Atât femeii cât și bărbatului cu care era căsătorită a două oară și căruia nu îi era cunoscută situația femeii, nu li se pot aplica altă pedeapsă, deoarece Biserică consideră convigerea avută de femeie, că soțul ei nu mai trăiește, ca fiind un motiv îndestulător pentru recăsătorirea acesteia. În cazul în care femeia soldatului reîntors în mod neașteptat, este respinsă de acesta, nu îi mai este permis, datorită învinuirii de adulter, să continuie căsătoria cu cel de-al doilea bărbat. Dacă femeia se opune despărțirii de al doilea bărbat, atunci este considerată ca fiind adulteră.

Aici ar fi necesară eventual o mică explicație, deoarece cititorului neortodox îi poate apărea ca nelogic faptul că, o femeie, care după dreptul canonice în vigoare, are voie să se recăsătorească, iar apoi, după ce bărbatul ei, se întoarce în mod neașteptat și nu o mai vrea ca soție, trebuie să se despartă și de noul bărbat cu care este căsătorită în mod legal.

#### b) La părăsirea intenționată

Dacă bărbatul a fost părăsit de soție fără un motiv anume, are voie să se recăsătorească. (Canonul 35) Se pune întrebarea, ce se întâmplă dacă o femeie este părăsită fără motiv de bărbatul ei. Totodată trebuie clarificat și ce înseamnă „fără motiv”.

### 3. Homosexualitatea

În canonul 62 este prevăzută pedeapsa pentru homosexualitate:

„Cel ce a arătat imoralitate în cele bărbătești, i se va hotărî timpul de penitență ca celui ce neleguiuiește adulter.” Cel care comite păcatul homosexualității (ἀρσενοφθόρος) este tratat în canonul 7 ca și cel care, comite acte sexuale cu animale. Aici este accentuată în mod special latura subiectivă a faptei: Cunoștiința și voința de punere în aplicare a elementelor obiective de constituire a unei infracțiuni sunt necesare. Consultarea medicală a bărbătilor de către bărbați<sup>48</sup> sau așa numitele jocuri ale pubertății, nu pot fi incluse în noțiunea de homosexualitate. Interesant este faptul că, Sfântul Vasile nu menționează deloc practicile homosexuale între femei (lesbianism). În practică se obișnuiește însă întrebuințarea analogă a canoanelor și pentru practicile homosexuale dintre femei.

### 5. Căsătorie în ciuda existenței unui vot monahal

Pentru încheierea căsătoriei în ciuda existenței unui vot monahal depus, canonul 60 prevede:

„Ceea ce a depus vot de feciorie, și a căzut de la făgăduință va împlini timpul păcatului celui pentru adulter în cursul vieții sale. Aceeași epitimie se va da și celor ce făgăduiesc viața monahilor și cad.”<sup>49</sup>

<sup>47</sup> Ibidem, p. 768.

<sup>48</sup> A se vedea P. Christinakis, Τά ύποκειμενικά στοιχεῖα τοῦ ἀδίκου κατά τοὺς Ἡ. Κανόνες, Atena, 1986, p. 279. P. Christinakis, Ή ἀπόπειρα τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ ἀδικήματος, Atena, 1978, p. 678.

<sup>49</sup> A se vedea de asemenea canoanele 60, 6, 18, 19, 20, 24, 88 ale Sfântului Vasile.

## 6. Acte sexuale perverse (spre exemplu, cu animale sau necrofilia)

Sunt prevăzute de asemenea pedepse și pentru alte acte sexuale perverse. Pentru relații sexuale cu animale, canonul 63 prevede: „Cel ce își arată păgânitatea sa întru cele necuvântătoare, mărturisindu-se, acelați timp de epitimie va observa.”<sup>50</sup> La fel ca și la homosexualitate, se face aici o trimitere directă la canonul 59, referitor la durata pedepsei.

Acceași idee se regăsește și în canonul 16 al Sinodului local din Ancira. Celebrul canonist Balsamon micșorează însă durata pedepsei, atunci când este vorba de minori, sau când faptele au fost comise numai din cauza unor necesități naturale (οὕτω γενέσθαι ἀπό φυσικῆς ἀνάγκης<sup>51</sup>) și nu datorită unei împătimiri exagerate (κατακόρως, τουτέστιν ὑπὲρ τὴν χρείαν<sup>52</sup>), deși între noțiunile de „necesitate naturală” și „împătimire exagerată” nu poate fi făcută aşa de ușor o deosebire, fapt care permite instanțelor judecătoarești bisericești să aibă un rol important în definirea acestor termeni.

## 7. Căsătorie fără încuviințarea părinților

Spre deosebire de impedimentele absolute ale căsătoriei, impedimentele relative atrag după sine pedepse pentru săvârșitori, fără însă să anuleze căsătoria deja oficiată. Acesta este cazul, atunci când, la căsătoria minorilor lipsește consimțământul părinților sau tutorelor.<sup>53</sup> Conform canonului 38 sunt „Fecioarele care fără îvoirea tatălui au urmat bărbatilor, desfrânează, dar împăcându-se părinții, se pare că fapta ia vindecare. Însă nu se vor primi la împărtășire îndată, ci vor face epitimie de trei ani.” Și canonului 42 „Căsătoriile cele fără de îvoire ale stăpânilor sunt desfrânaři. Deci fiind încă în viață tată sau stăpânul, cei ce viețuiesc laolaltă sunt vinovați până când stăpânii lor nu vor aproba căsătoria, căci numai atunci primește întărirea cea de nuntă.”

Aceste căsătorii, fără încuviințarea părinților (ἔλλειψις συναινέσεως τοῦ ἀρμοδίου νά συναινέσει πατρός<sup>54</sup>), sunt considerate ca fiind nule (ἀνυπόστατον τὸν γενόμενον γάμον<sup>55</sup>). Numai prin încuviințarea părinților sau a tutorelor poate fi realizată o astfel de căsătorie (καθίσταται ἔγκυρος<sup>56</sup>).

<sup>50</sup> Prevederea conținută de canonul 47 împotriva „Ἐγκρατίται” nu aparține direct temei acestui studiu, de aceea nu poate fi aici aprofundată.

<sup>51</sup> Balsamon, Εἰς Ἀγκύραν, în: G. Rhalles – M. Potles, Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων τῶν τε ἀγίων καὶ πανευφήμων Ἀποστόλων, καὶ τῶν ἱερῶν οἰκουμενικῶν καὶ τοπικῶν συνόδων καὶ τῶν κατὰ μέρος ἀγίων Πατέρων, Vol. 3, Atena, 1853 (Nachdr. 1966 und 2003), p. 54; a se vedea și P. Christinakis, Τά ὑποκειμενικά στοιχεῖα τοῦ ἀδίκου κατά τοὺς ἵ. Κανόνες, Atena, 1986, p. 280 și 283.

<sup>52</sup> *Ibidem*.

<sup>53</sup> A se vedea Theodor Nikolaou, *Das Ehesakrament aus orthodoxer Sicht*, Orthodoxes Forum 17 (2003) 40.

<sup>54</sup> P. Christinakis, Τά ὑποκειμενικά στοιχεῖα τοῦ ἀδίκου κατά τοὺς ἵ. Κανόνες, Atena, 1986, p. 228.

<sup>55</sup> Balsamon, Εἰς M. Βασίλειον 38, în: G. Rhalles – M. Potles, Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων τῶν τε ἀγίων καὶ πανευφήμων Ἀποστόλων, καὶ τῶν ἱερῶν οἰκουμενικῶν καὶ τοπικῶν συνόδων καὶ τῶν κατὰ μέρος ἀγίων Πατέρων, vol. 4, Atena, 1854 (Nachdr. 1966 und 2003), p. 182f.). A se vedea canonul 1 de la Neocezarea: O astfel de căsătorie lasă impresia unei desfrânaři. (πορνική ἔξις).

<sup>56</sup> Panagiotis Boumis, Θεώρηση καὶ προβλήματα τοῦ πολιτικοῦ γάμου, Atena, 1985, p. 14f. Zonaras, G. Rhalles – M. Potles, Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων τῶν τε ἀγίων καὶ πανευφήμων Ἀποστόλων, καὶ τῶν ἱερῶν οἰκουμενικῶν καὶ τοπικῶν συνόδων καὶ τῶν κατὰ μέρος ἀγίων Πατέρων, vol. 4, Atena, 1854 (Nachdr. 1966 und 2003), p. 182–190.



# Despre medicină la Sf. Vasile cel Mare

Mircea Gelu BUTA

Facultatea de Teologie Ortodoxă Cluj-Napoca  
butamircea@yahoo.com

Se admite în general că Sfântul Vasile cel Mare s-a născut în anul 229/330 în Cezarea Capadociei. Mama sa, Emilia a dat naștere la nouă copii<sup>1</sup>.

Conform mărturiei Sf. Grigorie de Nyssa, la scurt timp după nașterea pruncului Vasile, acesta ar fi fost afectat de o suferință hepatică, considerată de medicii vremii ca incurabilă. Probabil datorită maladie hepatică neonatală (icter neonatal) micuțul este dus într-o localitate din Provincia Pont, al cărui nume nu-l cunoaștem, pentru a fi alăptat de către o doică pe nume Paladia<sup>2</sup>. Istoricii cred că fiul acestei doici a devenit ulterior preotul Dorotei, prieten apropiat al Sf. Vasile<sup>3</sup>.

Restabilirea sănătății Sf. Vasile a fost privită de către cei apropiatați ca fiind rodul rugăciunilor care au fost făcute pentru el atât de mama sa cât și de bunica Macrina, ucenică a Sfântului Grigorie Taumaturgul (+ 270).

Grandoarea vieții și opera Sf. Vasile cel Mare ne umple astăzi de admirație. Cu atât mai mult cu cât aflăm din scrisorile sale cât de șubredă și plină de suferințe trupești i-a fost viața.

Antropologia Sf. Vasile cel Mare se fundamentează în principal pe descrierile biblice despre creația omului care le interpretează în sens literar. Omul este considerat ca fiind produsul mâinilor lui Dumnezeu, de unde și demnitatea sa.

## 1. Anatomia trupului la Sf. Vasile cel Mare

În privința chipului și asemănării omului cu Dumnezeu, Sf. Vasile urmează ideile tradiționale acceptând chipul ca fiind primit deplin la creația omului, iar asemănarea ca potențială și supusă dezvoltării. Mai mult, el explică chipul în termenii sufletului omului, al abilităților sale spirituale, ale domineației sale asupra lumii pământești, a rațiunii, libertății, voinței sale etc<sup>4</sup>.

În Omilia III intitulată „*Ia aminte de tine însuși*”, Sf. Vasile cel Mare face o frumoasă descriere anatomică a corpului omenesc, pe care îl cataloghează ca pe un „*frumos locaș al sufletului...*”<sup>5</sup> Sunt analizate cu minuțiozitate poziția verticală a corpului, principalele lui simțuri (vederea, auzul, gustul, mirosul), aparatul oro-faringian și aparatul cardio-vascular.

<sup>1</sup> E. Popescu – *Sfântul Vasile cel Mare despre sine și familie în scrisorile sale*, în Studia Basiliana III, Ed. Basilica, 2008, p. 16.

<sup>2</sup> Y. Courtone – *Saint Basile, Lettres*, tom I, Paris, 1957, p. VIII.

<sup>3</sup> *Ibidem*.

<sup>4</sup> *Sf. Vasile cel Mare. Închinare la 1600 de ani de la săvârșirea sa*, Ed. IBMBOR, București, 1980, p. 92.

<sup>5</sup> Sf. Vasile cel Mare – *Scriseri I*, trad. de D. Fecioru, Ed. IBMBOR, București, 1986, p. 374–375.

„Dintre toate viețuitoarele numai pe om l-a creat Dumnezeu cu facultatea de a sta drept. Ca să cunoști, din poziția lui, că viața ta este o origine dumnezeiască. Toate patrupedele privesc la pământ și sunt plecate spre pântece; numai omul are privirea gata spre cer, ca să nu se îndeletnicească cu pântecele, nici cu pasiunile cele de sub pântece, ci să aibă totă pornirea lui spre înăltime. Apoi, aşezând capul în partea cea mai de sus a trupului, a pus în el cele mai alese simțiri. Acolo sunt vederea, auzul, gustul și miroslul, aşezate toate aproape unele de altele. Și cu toate că sunt înghesuite într-un loc foarte îngust, nici una din ele nu împiedică funcțiunea celei din vecinătate. Ochii au luat locul cel mai înalt, ca nici una din părțile trupului să nu le stea în cale; stau sub o mică ieșitură a sprâncenelor și-și îndreaptă privirile drept înainte din cel mai înalt punct al trupului. Urechile iarăși nu se deschid în linie dreaptă, ci primesc sunetele din aer printr-un drum întortochiat. Și acesta-i tot semn de cea mai înaltă înțelepciune! Pe de o parte ca sunetul să pătrundă în ureche neîmpiedicat și să răsune mai bine izbindu-se de cotiturile urechii, iar pe de altă parte să nu cadă în ureche ceva din afară spre a împiedica simțul auzului. Uită-te și la limbă! Cât e de moale și cât de ușor se întoarce și într-o parte și în alta, ca prin varietatea mișcărilor ei să îndeplinească toate nevoile vorbirii!

Dinții, la rândul lor, sunt și organele vorbirii – că dau limbii sprijin puternic – dar și slujitorii hranei, că unii o taie, iar alții o fărâmițează. Și așa dacă vei cerceta cu atenția cuvenită și toate celelalte organe ale trupului, dacă vei cunoaște bine cum este tras aerul în plâmâni, cum este păstrată căldura în inimă, dacă vei cunoaște organele misturii și canalele prin care circulă săngele, atunci din toate vei vedea adâncă înțelepciune a Creatorului tău și vei spune și tu ca profetul: «*Minunată este știința Ta, mai presus de mine*» (Ps. 138,6). Așadar, «*ia aminte la tine însuți*», ca să iei aminte la Dumnezeu, Căruia slava și puterea în vecii vecilor, Amin.”<sup>6</sup>

## 2 Sufletul, parte integrantă a ființei umane

În unitatea ființei umane sunt considerate ambele elemente trupul și sufletul, mădularele unuia, celui din afară, indicând deopotrivă și pe ale celuilalt, dinăuntru. De pildă, când se vorbește despre ochii trupului, se pot înțelege și cei ai sufletului<sup>7</sup>.

Asupra modului în care e concepută realitatea celor două elemente constitutive ale unei spiritualități de culme, sfântul părinte precizează, tâlmăcind cuvintele psalmistului „El a zis și s-a făcut. El a poruncit și s-a zidit.”<sup>8</sup> Verbul „s-au făcut” se referă la materia trupului nostru care este din pământ, pe când „s-a zidit” se referă la sufletul nostru care a fost creat după chipul lui Dumnezeu.

Răspunsul pe care Sf. Vasile îl dă chemării Apostolului Pavel „vă îndemnăm să nu primiți în zadar harul lui Dumnezeu” (II Cor. 6,1) este cel al armoniei întregii ființe, suflet și trup<sup>9</sup>.

Căci, zice Sf. Vasile „Ca să vorbim în chip figurat, construcția trupului omenesc este un fel de psaltire și un fel de instrument muzical adaptat după toate regulile muzicale pentru a aduce imn de laudă, Dumnezeului nostru. Faptele care se săvârșesc prin trup și care țintesc la slăvirea lui Dumnezeu, atunci când mișcările noastre sunt în acord desăvârșit cu rațiunea, sunt în cazul acesta un fel de psalm, după cum de altfel tot ceea ce ține de contemplarea cea

---

<sup>6</sup> Ibidem.

<sup>7</sup> Sf. Vasile cel Mare – *Omilia la Ps. XXXIII*.

<sup>8</sup> Idem – *Omilia la Ps. XXXII*.

<sup>9</sup> Sf. Vasile cel Mare. *Închinare..., op. cit.*, p. 115.

înaltă, ca și de teologie este un fel de cântare.”<sup>10</sup> Și ca un corolar la cele discutate Sf. Vasile afirmă în continuare: „*Ia aminte, dar, de tine însuți!*” Cunoaște că o parte a sufletului tău este rațională și cugetătoare, iar alta, irațională și pătimășă. E firesc ca prima să conducă, iar cealaltă să asculte și să se supună rațiunii. Deci să nu lași ca rațiunea, fiind robită, să ajungă „sclava patimilor”, dar iarăși, nici să îngădui patimilor să se ridice împotriva rațiunii și să pună stăpânire pe suflet.

Mai mult, luarea aminte și studierea atentă a propriei tale persoane te va conduce și la cunoașterea lui Dumnezeu. Dacă iei aminte la tine însuți nu mai ai nevoie să descoperi pe Creator în celealte creațuri; vei contempla în tine însuți, ca într-un microcosmos, marea înțelepciune a Creatorului tău. Din sufletul tău necorporal vei cunoaște că și Dumnezeu este necorporal; că nu e circumscris în spațiu, pentru că nici mintea ta nu avea mai înainte sedere în spațiu, ci ajunge în spațiu prin unirea sa cu trupul. Vei crede că Dumnezeu este nevăzut, gândindu-te la sufletul tău; că și el nu poate fi văzut cu ochii trupului. Da, sufletul n-are nici culoare, nici formă, nici nu poate fi definit prin vreo caracterizare materială, ci se cunoaște numai din funcțiunile sale. Tot așa și Dumnezeu, nu căuta să-L înțelegeți cu ajutorul ochilor, ci, îngăduindu-i mintii credința, caută să ai o înțelegere spirituală despre El. Admiră pe Meșter pentru chipul minunat prin care a legat sufletul tău cu trupul, încât sufletul să se întindă până la extremitățile trupului, făcând unitare mădularele cele mai deosebite ale trupului. Gândește-te la puterea pe care sufletul o dă trupului, la dragostea trupului pentru suflet: trupul primește de la suflet viața, iar sufletul de la trup, durerile. Gândește-te ce minunate cămărușe are sufletul pentru păstrarea cunoștințelor! Cunoștințele noi dobândite nu întunecă pe cele mai de dinainte, ci sunt păstrate neamestecate și clare, săpate în partea conducătoare a sufletului, ca într-o coloană de aramă. Gândește-te, apoi, că sufletul își pierde propria frumusețe dacă alunecă spre patimile trupului și iarăși, dacă se curăță de urătenia pricinuită de viciu, se înalță prin virtute la asemănarea cu Creatorul.<sup>11</sup>

Indiciul unei adevărate spiritualități este echilibrul perfect al puterilor psiho-fizice, acestea stabilite de o balanță nevăzută, funcționând cu o precizie ce se raportează chiar la scopul urmărit, desăvârșirea, și la care Dumnezeu însuși invită<sup>12</sup>. Iată bunăoară un text lămuritor în această privință: „... fiecare dintre noi are în adâncul său un cântar, construit acolo de Creatorul nostru, cu ajutorul căruia ne e cu puțință să deosebim ceea ce este natura lucrurilor.

«Pus-am înaintea feței tale viața și moarte, binele și răul (Deut. 30,5), adică două naturi opuse cu totul una celeilalte; egalează-le cu puterea aceea de judecată care este familiară ţie, cântărește-le exact, căci chiar cântarele tale vor vorbi pentru tine, ele care ţi-au procurat din deajunsul deosebirii binelui și a răului. Căci greutățile trupului le încercăm prin înclinarea cântarelor, iar cele ce trebuie alese în viață le deosebim cu ajutorul liberului arbitru al sufletului. Pe acesta trebuie să-l numim adevărat cântar din cauză că el poate să încline deopotrivă și de o parte și de alta<sup>13</sup>. Pe talgerele unei astfel de balanțe apasă atât ținta supremă cât și mijloacele prin care aceasta se realizează pe măsura măreției ei. »»<sup>14</sup>

### 3. Portretul Sf. Vasile cel Mare

Având în vedere tema lucrării, considerăm că o prezentare a portretului *iconografic* cât și celui *aighiografic* ale Sf. Vasile cel Mare este binevenită.

<sup>10</sup> Sf. Vasile cel Mare – *Omlia la Ps. XXIX*.

<sup>11</sup> Idem – *Scrisori I..., op. cit.*, p. 366–375.

<sup>12</sup> Sf. Vasile cel Mare. *Închinare..., op. cit.*, p. 118.

<sup>13</sup> Sf. Vasile cel Mare – *Omlia la Ps. LXI*.

<sup>14</sup> Sf. Vasile cel Mare. *Închinare ..., op. cit.*, p. 119.

Portretul iconografic își are originea într-o imagine mozaic datată din sec. al XII-lea, aflată în Capela Palatină din Palermo, normandă politic, dar bizantină din punct de vedere artistic. Aceasta reprezentare corespunde cât se poate de fidel portretului aghiorgrafic tradițional răsăritean<sup>15</sup>.

Același portret se regăsește și în introducerile românești încă din vremea Sf. Dosoftei Mitropolitul, cât și în versurile mai concentrate ale mineelor și erminilor.

„Iară Marele Vasilie era, lung foarte și drept la stat, uscat și lipsit de carne, smolit, plăvâi la față, mare la nări, rătund la sprâncene, cu frunceaua ieșită, samănă a om grijliv (sic), cu puținele stele stropit pre obraz, lung la față, găvănat la tâmpale, cam păros la trup, barba de agiuns pogorâtă și giuematate cărunt...”<sup>16</sup>

„Și era Sfântul Vasile om foarte înalt la stat și drept ca o făclie; uscățiv și slăbit de ajunare și de veghere, oacheș la față, dar obrazul îngălbenit, nasul lunguiet, sprâncenele arcuite, crete și plecate, asemenea omului gânditor; fruntea încrețită, umerii obrazului ieșiți, tâmpalele adâncite; cam pleșuv la păr, cu barba destul de lungă, căruntă pe jumătate...”<sup>17</sup>

„Sfântul Vasilie cel Mare, arhiepiscopul de la Kesaria Capadociei (Cezarea Capadocii, n. r.). La statul trupului foarte înalt, drept la stat, smerit la față, uscățiv, scăzut la trup și smead la față, cu gălbiniuciune amestecat, cu fruntea puțin încrețită, lungăret la umerii obrazului, cu nasul lungăret, cu sprâncenele rătunde, cam spânzurate și încrețite, asemenea omului îngrijat, fiind cu tâmpalele adâncate, cu barba lungă și de jumătate căruntă și cam pleșuv...”<sup>18</sup>

Versiunile românești ale Erminilor prevăd, în ceea ce privește modelul tipologic la capitolul «zugrăvirea bisericii turloase» în jurul orânduirii a patra în altar, «jurîmprejurul Sfintei Mese» — pictarea sfinților ierarhi și anume «de-a dreapta, pre marele Vasile, iară de-a stângă, pre Ioan Gură de Aur și pre ceilalți numiți ierarhi, împreună cu hârtii și cu scrieri deasupra». De asemenea, la paragraful «Sfinții ierarhi prinprejurul sfântului prestol», pentru reprezentarea sfântului Vasile cel Mare se indică «tânăr, înalt, uscățiv, cu barba lungă, albuleț, cu părul de mijloc, cu sprâncenele aduse, țind carte»<sup>19</sup>. Relevând aceleași trăsături tipologice, zugravii puteau citi într-o versiune mai recentă a Erminiei «Sfântul Vasile, lung la trup și drept la stat, uscățiv și lipsit de carne, negru, cu nasul plecat, sprâncenele lungi îmbinate și făcut la frunte cam posomorât, ca un om gânditor, sbârcit, puțintel la obraz și lungăret, cu tâmpalele adâncite, cam păros la trup, cu barba lungă, de ajuns, jumătate căruntă»<sup>20</sup>.

Consonanța repetitivă a textelor citate indică, pe de o parte, existența timpurie a unei versiuni originare a portretului aghiorgrafic al Sfântului Vasile, suficient de autoritară ca să-și imprime acuratețea esențială în versiunile derivate ulterior, iar pe de altă parte evocă figura, caracterul net conturat, al unei personalități puternice, cu trăsături fizice și spirituale adânc fixate în conștiința Bisericii, încă din timpul vieții marelui ierarh, de o manieră care-i făcea pe unii din apropierea săi să-l imite, atât în înfățișare cât și în modul de a fi:

<sup>15</sup> A. Grabar – *La Peinture byzantine*, ed. A. Skira (Geneva 1953) p. 129.

<sup>16</sup> Sf. Dosoftei Mitropolitul în *Viata și petrecerea sfinților*, Iași, 1682–85, 1.1, p. 74.

<sup>17</sup> *Mineul pe Ianuarie*, București, 1954, p. 10.

<sup>18</sup> În Sinaxarul pe ianuarie dintr-un ms. al lui Gheorghe-Gherontie Zugravul, editat de Ghenadie, Episcopul Râmnicului, *Iconografia. Arta de a zugrăvi templele și icoanele bisericești*, București, 1891, planșa 3; cp. cu Al. Sândulescu-Vema – *Erminia picturii bizantine*, Ed. Mitropoliei Banatului, Timișoara, 1979, p. 252; Eadem, în reeditarea lui S. Nicolae, *Dionisie din Fuma. Erminia picturii bizantine*, Ed. Sophia, București, 2000, p. 194.

<sup>19</sup> *Sf. Vasile cel Mare. Închinare*, op. cit., p. 396–397.

<sup>20</sup> Ghenadie al Râmnicului – *Iconografia. Arta de a zugrăvi templele și icoanele bisericești*, București, 1891, p. 49.

, „...constituie ascetică, cu o culoare icterică a tegumentelor, barba, mersul, felul lui de a vorbi, fără grabă și rar, cu aer gânditor și meditativ”, aşa cum ne încrezintă un contemporan, poate cel mai avizat, Sf. Grigorie Teologul<sup>21</sup>.

Indicațiile scrise de Erminii și traduse în mărturii figurative ar fi putut duce la simpla reprezentare stereotipă a marelui Sfânt. Zugrăvitorii au reușit însă să-i individualizeze chipul Sf. Vasile cel Mare situându-i însușirile în limitele firescului, ale realului, trecute bineînțeles prin filtrul etnic<sup>22</sup>.

Calitatea umană a educației primite în familie la Cezarea, anvergura deosebită și temeinicia studiilor făcute în centrele culturale ale vremii, inițierea ascetică și spirituală în locurile monastice ale Orientului creștin, travaliul apologetic și misionar care i-a solicitat resursele aproape tot timpul vieții și-au pus toate amprenta de neșters asupra figurii și personalității Sfântului, conferindu-i acel echilibru interior mult apreciat de contemporani, exteriorizat prin ținuta și portul pastoral.

Într-un cuvânt, o personalitate desăvârșită structurată pe fondul unui realism neclintit. «În ce mă privește, când aud rostindu-se cuvântul iarbă, apoi înțeleg iarbă; la fel fac și când e vorba de plantă, pește, animale sălbaticice sau domestice; iau toate aşa cum sunt numite, căci eu nu mă rușinez de Evanghelie (Rm. 1,16)», mărturisește Părintele, iar în altă parte precizează: «numele lui Dumnezeu este Sfânt, nu pentru că ar avea în silabele din care este compus vreo însușire sfînțitoare, ci pentru că orice însușire a lui Dumnezeu, ca și oricare dintre gândurile care în chip deosebit se referă la El sunt sfinte și curate»<sup>23</sup>.

#### 4. Patimile, bolile spirituale ale Sfântului Vasile cel Mare

În perioada de început a vieții de asceză, când prin izolare încerca să obțină dimensiunea apropierei de Dumnezeu, Sf. Vasile cel Mare este supus și el patimilor: „*Mi-e rușine oarecum și mie să descriu cu amănuntul ceea ce fac ziua și noaptea în aceste locuri retrase. E drept că am părăsit viața de oraș, socotind-o prilej pentru tot felul de răutăți. Dar pe mine însuși n-am reușit încă să mă depășesc. Dimpotrivă, am ajuns asemenea celor care călătoresc pe mare, care din pricina neobișnuinței în ale navigației, devin neliniștiți, simțind că-i apucă răul de mare, sunt prost dispuși din pricina legănării corăbiei, văzându-se zguduiți când dintr-o parte când din alta, iar când urcă într-o barcă ori într-o luntre îi apucă răul și amețeala, pentru că greața și crizele de ficat i-au însoțit peste tot. Cam printre-o astfel de stare susținătă trec și eu, întrucât pretutindeni port încă incubate în mine patimi care continuu mă tulbură, așa că din toată această schimbări și retragere în singurătate, încă n-am dobândit aproape nimic deosebit.*” (Ep. 2 către prietenul Grigorie (de Nazianz)<sup>24</sup>.

Reamintim cititorilor că în ascetică răsăriteană s-a impus „catalogul” celor opt patimi generice alcătuite de Evagrie din Pont<sup>25</sup>.

Acestea sunt: gastrimarghia (lăcomia), desfrânarea (ansamblul patimilor legate de sexualitate), arghirofilia (iubirea de arginti), tristețea, mânia, akedia, slava deșartă, mândria<sup>26</sup>.

<sup>21</sup> M.D. Alexandrescu – *Note la câteva formulări axiomatice Vasiliene* în Studia Basiliana, Ed. Bascilica, București 2009, p. 264–265.

<sup>22</sup> Sf. Vasile cel Mare. *Închinare...*, op. cit., p. 39.

<sup>23</sup> M.D. Alexandrescu – op. cit., p. 268.

<sup>24</sup> Sf. Vasile cel Mare – *Scrisori I...*, op. cit., p. 117–123.

<sup>25</sup> Evagrie din Pont s-a născut în anul 345 la Ibora, un orașel din Pont la mică distanță de Annes, o proprietate a familiei lui Vasile cel Mare, unde acesta din urmă s-a retras în viață călugărească și unde, se pare, împreună cu Grigore din Nazianz a întocmit celebra Filocalie cu pasaje alese din opera lui Origen (Evagrie Ponticul – *Tratat Practic Gnosticul*, introducere, traducerea și comentarii de Cristian Bădiliță, Ed. Polirom, Iași, 2003).

Sfântul Vasile cel Mare ne amintește însă că aceste patimi nu țin de chipul lui Dumnezeu<sup>27</sup>, accentuând că „*sufletul când se află după fire, petrece în cele de mai sus; când se află în afară de fire, petrece jos pe pământ, iar când este în cele de sus este nepătimăș. Si când firea coboară din treapta ei, patimile pun stăpânire pe ea.*”<sup>28</sup>

Cătănd să delimitizeze boala de sănătate Sf. Vasile folosește un limbaj medical:

„*Deci e vădit că sănătatea există în fire de mai înainte de boala ce-i vine ca ceva ce nu ține de ea. Si dacă acestea sunt aşa precum sunt cu adevărat, virtutea este în suflet în chip firesc. Iar cele ce vin ca ceva deosebit (bolile) sunt în afară de fire... Boala e a doua după sănătate...*”<sup>29</sup> Acest pasaj este foarte aproape de ceea ce exprimă Sfântul Ioan Scăraru: „*Păcatul sau patima nu se află în fire în chip natural. Căci Dumnezeu nu e făcătorul patimilor.*”<sup>30</sup> „*Deci s-au amăgit spunând că unele dintre patimi sunt firești în suflet...*”<sup>31</sup>

Sfinții Părinți folosesc adesea termenul de boală pentru a numi patimile și obișnuința cu păcatul care se naște din ele. La aceasta ne invită însăși termenul grec παθος, care denumește patimă prin rădăcina sa comună cu παθη și παθημα, care înseamnă boală.

Tot Sfinții Părinți s-au străduit să clasifice patimile/bolile, întemeind în acest sens o adevărată nosografie duhovnicească<sup>32</sup>. Conform acestora, izvorul celor opt patimi și al tuturor celorlalte păcate care se nasc din ele îl reprezintă filautia sau iubirea egoistă de sine. Iată cum comentează Sf. Vasile această patimă. „Multe se mai spun ca și cum ar fi nepotrivit folosite, cum ar fi: «*Cel ce-și iubește sufletul său, îl va pierde și cel ce-și urăște sufletul său în lumea aceasta, îl va păzi pe el pentru viața veșnică*» (Ioan 12,25) Deci iubitor de sine este acela care, adică, se iubește pe sine; dar se cunoaște pe sine, dacă, ceea ce face, face pentru sine, chiar dacă ceea ce face ar fi potrivit unei porunci. Căci dacă din comoditate personală ar lăsa ceva din cele de care are trebuință fratele, fie sufletește, fie trupește, este clar că și în altele are răutatea iubirii de sine, al cărui sfârșit este pierzarea.”<sup>33</sup>

În primul rând aceasta generează cele trei patimi principale: lăcomia pântecului (gastri-marghia), iubirea de arginții (argirofilia) și slava deșartă (chenodoxia),<sup>34</sup> după care urmează toate celelalte patimi fără nici o deosebire<sup>35</sup>.

Ne aflăm de fapt în fața unei adevărate semiologii medicale elaborate de Sfinții Părinți, care bine stăpânită poate duce în final la terapii eficace pentru acest domeniu atât de complex al bolilor spirituale.

#### 4.1 Gastrimarghia

Gastrimarghia sau plăcerea de a mâncă, este o boală complexă și periculoasă, nu numai pentru consecințele sale imediate, ci și pentru nenumăratele repercurșiuni patologice care se produc pe multiple planuri. În afară de faptul că face din om un rob al ei, ținându-l prinț de dorință și plăcerea mâncării, acesta nemaiputându-i deci sluji lui Dumnezeu și depărtân-

<sup>26</sup> Ibidem.

<sup>27</sup> Omilia despre facerea omului, I, 8.

<sup>28</sup> Cuvinte despre nevoiță, 82.

<sup>29</sup> Ibidem.

<sup>30</sup> Filocalia, 9, Ed. IBMBOR, București, 1980.

<sup>31</sup> Ibidem.

<sup>32</sup> Ibidem.

<sup>33</sup> Cf. Sf. Maxim Mărturisitorul – Capete despre dragoste II, 56; III, 56, ediție critică alcătuită de A. Ceres – Gestaldo.

<sup>34</sup> Ibidem.

<sup>35</sup> Ibidem.

du-se de adevăratul centru al existenței sale, gastrimarghia primejduieste însăși viața trupului și are în ceea ce privește sufletul multe urmări nefaste<sup>36</sup>.

Pervertirea folosirii firești și normale a hranei are două forme principale de manifestare. Este vorba de căutarea unei anumite calități a mâncării (gust, miros, delicatesă, fel de gătire) sau în termeni teologici *plăcerea gurii*, dar și de cantitatea alimentelor ingurgitate, care se traduce prin dorința de a mâncă mult, pe care teologia o traduc ca *plăcerea pântecului*<sup>37</sup>.

În scrierile sale despre post Sf. Vasile cel Mare insistă asupra legăturii dintre mâncare și sănătate spirituală, dar și sănătatea trupului. „*Împovărate neconenit cu prea multă mâncare, trupurile se îmbolnăvesc cu ușurință; dar dacă folosesc mâncare puțină și usoară scapă și de suferința pe care o așteaptă de pe urma bolii, ca de o furtună ce se pornește împotriva lor; dar se depărtează și de suferința care începe a se ivi, ca de o ciocnire cu o stâncă din mijlocul mării. Stomacul, care are menirea să întrețină trupul, mistuie cu ușurință mâncărurile simple și usoare; dar dacă i se dau mâncăruri costisitoare și felurite, nu poate să le mistuie și dă naștere la fel de fel de boli.*”<sup>38</sup>

„*Dar postul nu-i folositor numai pentru viața de dincolo, ci-i folositor chiar pentru trupul nostru. Că greutatea mistuirii, urmare de neînlăturat pentru toți cei care mânâncă prea multe bunătăți, dă naștere în trup la boli necruțătoare.*”<sup>39</sup>

De asemenea, Sf. Vasile ne atrage atenția asupra legăturii dintre alimentație și mimica feței. „*Fața celui ce postește îți inspiră respect, nu-i îmbobociță de roșeață nerușinată, ci-i împodobită cu o paloare pe care-i zugrăvită înfrânarea. Ochiul celui ce postește este bland, versul măsurat, față serioasă, netulburată de râs nestăpânit. Cel ce postește este măsurat la cuvânt și curat la inimă*”<sup>40</sup>.

Căci într-adevăr vine vremea în care trupurile cele mai sănătoase se îmbolnăvesc și-și schimbă starea sănătății<sup>41</sup>.

Referitor la consumul de băuturi alcoolice Sf. Vasile ne atenționează: „*măsura cea mai bună pentru băutul vinului este trebuința trupului. Dacă vei depăși hotarele acestei măsuri, a doua zi te vei scula cu capul greu, neodihnit, amețit, cu gura plină de miros greu de vin; și se va părea că toate se învârt în jurul tău, că toate se clatină. Beția aduce somn, fratele morții, dar și o veghe, care se aseamănă cu visurile*”<sup>42</sup>.

În concepția Sf. Vasile, consumul excesiv de alcool generează boli precum: mânia, tristețea, frica, desfrâul etc.

„*Mânia este o beție a sufletului, îl face pe om fără judecată ca și vinul. Tristețea este și ea o beție că tulbură mintea. Frica, când ia naștere fără de motiv este o altă beție... Si ca să spun pe scurt, fiecare din stările sufletești care tulbură mintea poate fi numită pe bună dreptate beție. Gândește la omul mânișos căt este de beat de patimă. Nu mai este stăpân pe el însuși, nu se mai cunoaște pe el și nici nu cunoaște pe cei de față; ca într-o luptă de noapte pune mâna pe tot ce apucă, se năpustește asupra tuturor, spune ce-i vine la gură, nu poate fi oprit; înjură, lovește, amenință, se jură, strigă, plesnește.*”<sup>43</sup>

Desigur, Sf. Vasile se arată deranjat de cei care nescotesc prescrierile celor avizați legate de consumul excesiv de mâncare și băutură, spunându-le: „*Tu, însă nu înceta să te*

<sup>36</sup> Sf. Vasile cel Mare, 19, *Omilia despre post II*.

<sup>37</sup> Avva Dorotei – *Învățături de suflet folositoare*, XV – 161.

<sup>38</sup> Sf. Vasile cel Mare – *Omilia despre post*, în *Scrieri I*, trad. de D. Fecioru, Ed. IBMBOR, București, 1986, p. 349.

<sup>39</sup> Sf. Vasile cel Mare – *Scrieri I....., op. cit.*, p. 347–357.

<sup>40</sup> *Ibidem*, p. 354.

<sup>41</sup> *Ibidem*.

<sup>42</sup> *Ibidem*.

<sup>43</sup> *Ibidem*.

*îngrași și să pui carne pe tine. Lași ca mintea să se topească de foame și nu-ți pasă deloc de învățurile cele măntuitoare și făcătoare de viață... pentru ce nu vrei să disprețuiești mânăcururile cele stricăcioase? ...*<sup>44</sup>

#### 4.2 Arghirofilia și pleonexia

Arghirofilia (φιλαργυρία) desemnează în mod general iubirea față de bani, ca și față de diferite alte forme de bogătie materială. Această iubire se manifestă prin plăcerea de a avea bani, prin grija de a-i păstra, prin greutatea de a te despărți de ei și prin neplăcerea resimțită atunci când îi dai<sup>45</sup>.

În ceea ce privește pleonexia (πλεονεξία) ea constă în voința de a dobânde bunuri noi și de a avea cât mai multe. În timp ce, în mod obișnuit, cuvântul φιλαργυρία se traduce prin „zgârcenie” (noțiunea aceasta trebuind să fie înțeleasă într-un sens mai larg decât cel folosit curent), πλεονεξία este redată prin „aviditate”, „cupiditate”, „lăcomie de bani”.

Cu toate că reprezintă două stări patimale diferite, iubirea de bani și lăcomia după averi pot fi puse laolaltă, pentru că amândouă sunt zămislite de una și aceeași poftă de bunuri materiale și, în fapt, ele chiar merg mâna în mâna<sup>46</sup>.

Se impune aici o remarcă analogă celor pe care le-am făcut în capitolele precedente: nu banii sau bunurile materiale intră în discuție atunci când vorbim despre aceste patimi, ci atitudinea perversă a omului față de ele. Rostul banilor și al bunurilor materiale este de a fi folosiți pentru traiul de zi cu zi. Cel lacom, ca și cel zgârcit nu respectă acest rost al lor, privindu-le, în mod patologic, ca valori în sine, plăcându-le mai curând să aibă bogății, decât să se folosească de ele<sup>47</sup>. Cu privire la acest subiect, Sfântul Maxim Mărturisitorul completează că „nimic dintre cele create și făcute de Dumnezeu nu este rău”<sup>48</sup>; că patima se naște din reaua folosire a puterilor sufletului<sup>49</sup>, în cazul nostru, a puterii poftitoare<sup>50</sup>.

Astfel, spune Sfântul Maxim, „nu banii sunt răi, ci iubirea de bani (...). Nimic nu e rău din cele ce sunt, decât reaua întrebunțare (παραχρησίς) care vine din neglijarea minții de a cultiva cele firești”<sup>51</sup>.

Caracterul patologic al arghirofiliei și al pleonexiei este dat, deci, de reaua folosire a puterii poftitoare, dar și a tuturor celorlalte puteri pe care acestea le implică.

Dar această rea folosire nu se definește doar în raport cu bunurile materiale. Fundamental, ea se raportează la Dumnezeu și privește, de asemenea, relațiile omului cu semenii săi și chiar cu sine însuși<sup>52</sup>.

Starea delirantă se regăsește de asemenea în altă trăsătură patologică a arghirofiliei: caracterul obsesiv și aproape halucinant pe care îl capătă banii și bogățiile materiale în sufletul pe care ea îl stăpânește<sup>53</sup>. Mintea unor asemenea oameni este bântuită în permanență de gândul la avuții pe care le au sau pe care vor să le dobândească.

Un asemenea mod de gândire deformeză cu totul realitatea înconjurătoare. „Peste tot în jurul tău, tu nu vezi altceva decât aur”, îi spune Sfântul Vasile cel Mare celui lacom de

<sup>44</sup> Ibidem.

<sup>45</sup> Cf. Sf. Maxim Mărturisitorul – *Capete despre dragoste*, III, 17–18.

<sup>46</sup> Sf. Vasile cel Mare – *Omiliu la cuvintele Evangheliei după Luca*, II.

<sup>47</sup> Sf. Vasile cel Mare – *Omiliu împotriva bogaților*, VII, 2.

<sup>48</sup> *Capete despre dragoste*, III, 3.

<sup>49</sup> Ibidem.

<sup>50</sup> Ibidem.

<sup>51</sup> Ibidem.

<sup>52</sup> Sf. Vasile cel Mare – *Omiliu*, VI, VII.

<sup>53</sup> Sf. Vasile cel Mare – *Omiliu împotriva bogaților*, VII, 1.

avere. „Peste tot, pe el îți închipuiești. Aurul îți bântuie gândurile ziua, și visele noaptea. Așa cum nebunii nu văd lumea aşa cum este, ci cum le-o arată mintea lor tulburată, sufletul tău, robit cu totul de cugetarea la bani, vede peste tot aur și argint”<sup>54</sup>. Sfântul Ioan Gură de Aur, în mod analog, arată că omul atins de arghirofilie și de pleonexie ajunge să râvnească lucruri care nu există, mutându-se cu mintea într-o lume bântuită de fantasme<sup>55</sup>.

Caracterul patologic al acestor patimi care se nasc în sufletul omului constă în faptul că sting iubirea, zămisind astfel toate patimile care se împotrivesc acesteia: nesimțirea, dezgustul, ura, dușmânia, ținerea de minte a răului, certurile, uciderile și toate celelalte de același fel. Am văzut că ea naște în suflet teamă și întristare. *Trebuie să arătăm că mai naște mânia și felurite forme de violență, dar și lenea, mândria, slava deșartă, și cele care vin împreună cu acestea două din urmă: îndrăzneaala, înălțarea de sine, disprețuirea aproapelui, nesupunerea, obrăznicia, aroganța*<sup>56</sup>. Multor oameni, ne spune Sf. Vasile cel Mare nu le este dragă bogăția pentru haine și pentru mâncare, ci s-a născocit de diavol un belșug care bagă în capul bogaților un fel de prilejuri, care să-i facă să socotească drept trebuințioase cele mai de prisos și nefolositoare, ca să-și închipuie că nu le este de ajuns bogăția pentru nevoile care le au, ci își împart avere și pentru nevoile lor prezente, dar și pentru ceea din viitor; o parte și-o pun pentru ei însăși, o altă parte pentru copii, în sfârșit își împart avere pentru fel de fel de cheltuieli... „Te miri de unde mai născocesc atâtea lucruri nefolositoare.”<sup>57</sup>

#### 4.3. Chenodoxia

Chenodoxia (κενοδοξία), în limbaj curent numită slavă deșartă sau vanitate, este o patimă de căpetenie și izvor de nenumărate alte boli ale sufletului<sup>58</sup>.

1) Primul fel de slavă deșartă e cel „prin care ne mândrim pentru foloase materiale sau pentru lucruri care se văd”. Este cea mai obișnuită și evidentă formă de chenodoxie, care-l lovește pe omul căzut foarte ușor și cel mai adesea. Ea constă în a se arăta cineva mândru și a se lăuda cu bunurile pe care le are sau pe care crede că le are, și a dori să fie văzut, apreciat, admirat, stimat, onorat, lăudat, într-un cuvânt să fie slăvit de ceilalți oameni<sup>59</sup>. El se poate lăuda, de asemenea, cu îndemânarea sau cu priceperea sa într-un anumit domeniu<sup>60</sup>.

2) A doua formă de chenodoxie, așa cum o aflăm descrisă la Sfântul Ioan Casian, este cea în care omul se mândrește „pentru cele spirituale și ascunse, din dorința de laudă deșartă”. La monahul în care mai stăruie încă patimile, ea stă alături de primul fel de slavă deșartă; iar dacă s-a lepădat cu totul de cele lumești, ia locul acesteia. Pentru el, slava deșartă constă în faptul că se mândrește în sinea lui sau înaintea oamenilor cu virtuțile sale și cu ascea sa, așteptând pentru aceasta admirația și laudele celorlalți<sup>61</sup>.

Chenodoxia îl aruncă pe om în amăgire și delir, acestea fiind efecte patologice fundamentale care-i îndreptățesc pe Sfinții Părinți s-o numească „nebunie”.

Chenodoxia oferă o vizionă delirantă asupra realității, căci, sub stăpânirea ei, omul nu mai privește ca adevărate, de preț și importante cele care în mod real sunt așa, socotind astfel cele care sunt cu totul lipsite de orice valoare; vizionarea sa asupra lumii este tulburată

<sup>54</sup> Ibidem VI, 1.

<sup>55</sup> Sf. Ioan Gură de Aur – *Omul la Corinteni*, VII, 2.

<sup>56</sup> Sf. Vasile cel Mare – *Omul împotriva bogaților*, VII, 2.

<sup>57</sup> Ibidem.

<sup>58</sup> J.C. Larchet – *op. cit.*, p. 195.

<sup>59</sup> Grigorie cel Mare – *Comentarii la Iov*, VIII, 43–44.

<sup>60</sup> Avva Dorotei – *Învățătură de suflet folositoare*, II, 7.

<sup>61</sup> Sf. Vasile cel Mare – *Asceticile*, trad. Iorgu D. Ivan, Ed. IBMBOR, București, 1989.

și vede lucrurile de-a-ndoaselea; mintea se înșeală în aprecierile pe care le face cu privire la lucruri în asemenea măsură încât pare cuprinsă de nebunie<sup>62</sup>. Referitor la această boală, Sfântul Ioan Gură de Aur spune limpede că cel atins de această patimă își pierde luciditatea și nu se deosebește cu nimic de un nebun<sup>63</sup>. Perceperea delirantă a realității ca efect al chenodoxiei apare adeseori în viața de toate zilele, sub formele cele mai grosolane. Sfântul Maxim, de pildă, arată că „*precum părinții trupești sunt împătimiți de dragostea față de cei născuți din ei..., și copiii lor, chiar de vor fi în toate privințele cei mai de râs, li se vor părea cei mai drăgălași și mai frumoși dintre toți, la fel minții nebune îi vor părea gândurile ei, chiar dacă vor fi cele mai prostești, cele mai înțelepte dintre toate*”<sup>64</sup>.

Un alt efect periculos al chenodoxiei este faptul că-1 aruncă pe om într-o lume fantasmagorică. Sfântul Isaac Sirul spune că cei care „*sunt mânați de slava deșartă (...) își pierd puterea de judecată*”<sup>65</sup>.

Sub inspirația ei nefastă omul își imaginează că are tot felul de calități, virtuți și merite, mulțime de bunuri; se vede pe sine în situațiile și locurile cele mai înalte, care-i aduc admirarea și laudele celorlalți oameni.

#### 4.4 Mânia

Patima mâniei pornește din puterea irascibilă a sufletului și cuprinde toate manifestările patologice ale agresivității<sup>66</sup>. Cu cât această patimă a izgonit rațiunea și a pus stăpânire pe suflet, face din om o adevarată fiară și nu-i mai îngăduie să fie om, că nu mai are ajutorul rațiunii<sup>67</sup>.

Mânia despre care vorbește tradiția ascetică nu constă numai în manifestările violente, exteriorizate, care sunt numite aşa în mod obișnuit și care sunt, în general, trecătoare și-i afectează în mod special pe cei care au un temperament coleric.

Sfinții Părinți privesc ca patimă și pun sub acest nume toate formele de agresivitate ale omului, exteriorizate sau nu, fățișe sau ascunse, grosolane sau subtile, și care, în general, sunt îndreptate împotriva aproapelui<sup>68</sup>. Astfel, pe lângă ceea ce se numește în chip obișnuit mânie, și care constituie manifestarea ei exteriorizată, vizibilă și violentă, forma acută a patimii, în care mânia „*izbucnește și se dezlănțuie*”, Sfinții Părinți disting: resentimentul (μηνγίς) – care este o „*mânie mocnită*”, interiorizată și ascunsă, care are ca temei amintirea unei jigniri, a unei umiliri, a nedreptăților suferite, ranchiuna (μνησικακία), ura (μισος, κτος) și toate formele de ostilitate, de animozitate, de dușmanie sau, pe scurt, de răutate. Proasta dispoziție, acreala, formele mai mult sau mai puțin dezvoltate de iritare (όξχλια) și manifestările de nerăbdare sunt și ele expresii ale acestei patimi<sup>69</sup>. Tot de această patimă sunt legate indignarea și batjocura, ironia și glumele cu referire la oameni. Putem adăuga aici și sentimentele, chiar nedezvoltate, de rea-voință, de la cele mai grosolane, care se traduc prin răutate și voință vădită de a face rău, până la cele mai subtile, care pot consta, pe de o parte, în bucuria de necazurile sau de nenorocirea care-1 lovește pe semen, iar, pe de altă parte, în lipsa întristării pentru retele care i se întâmplă sau chiar a nu te bucura de

<sup>62</sup> Ibidem.

<sup>63</sup> Cateheze baptismale, V, 6.

<sup>64</sup> Caiete despre dragoste.

<sup>65</sup> Cuvinte despre nevoi...

<sup>66</sup> J.C. Larchet – *op. cit.*, p. 174.

<sup>67</sup> Sf. Vasile cel Mare – *Omilia a X-a „Împotriva celor ce se mânie”*.

<sup>68</sup> Ibidem.

<sup>69</sup> Ibidem.

fericirea lui<sup>70</sup>. În contrast cu aceste sentimente, adesea mărunte, ascunse și greu de observat chiar de cel afectat de ele, formele extreme de violență, ca rivalitățile de tot felul, bătaile, loviturile, rânilor și chiar omuciderile<sup>71</sup> sau războaiele, derivă tot din patima mâniei, în sensul larg dat acestui cuvânt de tradiția ascetică. Multimea stărilor și reacțiilor sufletești legate de mânie ne ajută să înțelegem faptul că ea îl afectează pe om aproape în permanență, ca și celealte patimi, de altfel<sup>72</sup>.

Sf. Vasile caută să ne convingă că cel ce ajunge la forme violente de mânie este asemenea unui posedat, amintindu-ne aici legătura directă care există între anumite forme de nebunie și posesia demonică<sup>73</sup>.

De la el ne-a rămas o descriere clinică a unui astfel de caz. „*Cine ar putea zugrăvi mânia? Cine ar putea descrie chipul în care mâniașii dau drumul mâniei din pricina cu totul întâmplătoare? Tipă, se sălbăticesc, se năpustesc cu tot atâta furie ca și animalele veninoase și nu se opresc înainte de a-și fi vărsat focul prin săvârșirea unui rău mai mare și de nevindecat, în urma căruia mânia se sparge în ei ca și o băsică de apă.*

*Nici ascuțișul săbiei, nici focul, nici altceva înfricoșător nu-i în stare să rețină un suflet orbit de mânie; e tot atât de greu de opri ca și furia celor stăpâniți de demoni; mâniașul nu se deosebește întru nimic de demoniac, nici în privința manifestărilor exterioare, nici în privința stării sufletești.*

*Din pricina dorinței de răzbunare săngele mâniașului clocotește în jurul inimii, ca și cum ar fi pus în mișcare și frământat de un foc puternic; îi îmbujează obrajii și-i dă mâniașului o altă înfățișare, schimbându-și figura obișnuită și cunoscută tuturora, ca și actorul care-și pune mască pe scenă.*

*La mâniași ochii își pierd căutătura lor, nu mai sunt cei obișnuiți, sunt de nerecunoscut; privirea le tremură și aruncă foc. Scrâșnesc din dinți ca și porcii mistreți care se năpustesc spre atac.*

*Fața le este palidă și pătată cu sânge; volumul trupului li se mărește, vinele le plesnesc, răsuflareala li se oprește din pricina furtunii interioare; vocea le e aspiră și tipătoare; cuvântul le este nearticulat, vine pe buze la întâmplare, ieșe din gură fără sir; fără ordine, fără claritate.*<sup>74</sup>

În final Sf. Vasile conchide că, în cele mai multe cazuri, mânia este o nebunie de scurtă durată<sup>75</sup>. Referitor la cauza care generează mânia Sf. Vasile aduce în discuție mândria noastră. Este vorba de faptul de a te socoti mai bun decât cel ce te-a insultat, de o prețuire exagerată față de propria persoană. Dacă vei reuși însă să-ți smulgi din suflet aceste două gânduri, insultele vor fi ecoul unor sunete lipsite de conținut<sup>76</sup>. „*Pune deci capăt iuțelii și părâsește mânia*”<sup>77</sup>. Că dacă vei putea să tai cu ajutorul unei judecăți sănătoase rădăcina amară a mâniei, vei tăia odată cu aceasta neîncrederea, răutatea, uneltirea, bănuiala și tot soiul de păcate de acest fel, care sunt văstare ale mâniei<sup>78</sup>.

<sup>70</sup> Avva Dorotei – *Învățături de suflet folositoare*, VII.

<sup>71</sup> Sf. Vasile cel Mare – *Omilia a X-a*, op. cit.

<sup>72</sup> *Ibidem.*

<sup>73</sup> *Ibidem.*

<sup>74</sup> *Ibidem.*

<sup>75</sup> *Ibidem.*

<sup>76</sup> *Ibidem.*

<sup>77</sup> Ps. 36,18.

<sup>78</sup> Sf. Vasile cel Mare – *Omilia X-a*, p. 457.

#### 4.5 Invidia

Invidia reprezintă una din patimile cele mai pierzătoare ale sufletului omenesc. Efectul ei pricinuiește rău în primul rând persoanei în cauză, supărând poate mai puțin pe cei din jur. Pentru a ne convinge de aceasta, Sf. Vasile face următorul comentariu: „*După cum rugina mânâncă fierul, tot aşa și invidia roade sufletul invidiosului*”<sup>79</sup>. Astfel, invidia devine întristare atunci când aproapele dă dovdă de bunăstare. Din această cauză pe om nu-l părăsește niciodată nici supărarea, nici mâhnirea<sup>80</sup>.

Grozăvia acestei boli constă în faptul că ea nu poate fi mărturisită. Din această cauză, cel suferind privește pe sub sprâncene, e trist, abătut, plângăreț, mistuit de răutate. Dacă cineva îl întrebă ce suferință are, bolnavului îi va fi rușine să mărturisească faptul că „*sunt un invidios și un amărât, mă roade fericirea prietenului meu, bunăstarea fratelui meu mă face să văd faptele bune ale altora, orice prosperitate a altui om mă fac nenorocit!*”<sup>81</sup>

Pentru că boala stă cuiărătă în adâncul sufletului, ea va roade încet, încet măruntaiele celui în cauză și-l topește<sup>82</sup>. „*Ce poate fi mai pierzător decât această boală?*” se întrebă Sf. Vasile<sup>83</sup>.

Invidia este un fel de dușmanie care se poate înlătura cu foarte mare greutate. Pe scurt, binefacerile îmblânzesc pe dușmani, pe invidios, însă și pe răutăcos binefacerea făcută lui, îl întărătă și mai mult. Și cu cât i se face mai mult bine, cu atât se revoltă mai mult, se supără și se arată mai nemulțumit. Și este mai mare durerea pricinuită de faptul că binefăcătorul are putință să-i facă bine, decât mulțumirea de pe urma binefacerii primeite<sup>84</sup>.

Iată o descriere foarte reușită a profilului unui astfel de suferind rămasă de la Sf. Vasile cel Mare: „*Invidioșii se cunosc oarecum după față. Privirea le este uscată și lipsită de strălucire, obrazul posomorât, sprâncenele încrunate, sufletul tulburat de patimă, fără putință de a judeca adeverat lucrurile. Pentru ei, fapta virtuoasă nu este vrednică de laudă, talentul oratoric nu-i împodobit cu bună-cuvînță și eleganța retorică, pentru ei nimic nu este vrednic de urmat și de slăvit.... Dacă se întâmplă să greșească cineva cu ceva, cum e cazul multora din faptele oamenilor, apoi această greșeală o fac cunoscută cu intenția de a caracteriza prin ea pe cel care a săvârșit-o, ca și caricaturiști care fac portretele celor pictați, luând ca o caracteristică generală nasul lor strâmb sau o cicatrice sau vreo schiditură provenită fie din naștere, fie de pe urma unei boli.*

*Invidioșii sunt destoinici în a batjocori faptele vrednice de laudă prin răstălmăcirea lor; sunt destoinici în a calomnia virtutea, însăși îndrept viciu învecinat cu ea. Pe cel curajos îl numesc obraznic, iar pe cel cuminte și înfrânat, nesimțitor; pe cel drept îl numesc om fără de inimă, iar pe cel chibzuit, viclean. Pe cel mărinimos îl bârfesc ca pe un om de prost gust, iar pe cel cu inima largă ca pe un risipitor și dimpotrivă pe cel econom îl numesc zgârcit. Pe scurt, invidiosul nu se sfiește de a da oricărui fel de virtute, numele viciului potrivnic virtuții.*”<sup>85</sup>

Referindu-se la fățărnicie, Sf. Vasile o consideră și pe ea rod al invidiei. Că duplicitatea de caracter se naște în oameni mai ales din pricina invidiei, când țin din adâncul sufletului

<sup>79</sup> Ibidem.

<sup>80</sup> Ibidem.

<sup>81</sup> Ibidem.

<sup>82</sup> Ibidem.

<sup>83</sup> Ibidem.

<sup>84</sup> Ibidem.

<sup>85</sup> Ibidem.

ură, iar fața lor e colorată de dragoste, ca și stâncile de mare, care acoperite de puțină apă, sunt pentru corăbierii care nu se feresc de ele un rău neprevăzut<sup>86</sup>.

Așadar, dacă din pricina invidiei curg fără încetare peste noi, ca dintr-un izvor, moartea, pierderea adevăratei bunătăți, înstrăinarea de Dumnezeu, tulburarea legilor și în același timp răsturnarea tuturor bunurilor din viață, să ascultăm pe apostol și „*să nu alergăm după slava deșării, întărindu-ne unii pe alții și pizmuindu-ne unii pe alții*”<sup>87</sup>, ci mai degrabă să sim „*buni, miloși, iertându-ne unii pe alții, după cum și Dumnezeu ne-a iertat pe noi, în Hristos Iisus.*”<sup>88</sup>

## 5. Despre arta medicală

În ultima Regulă mare a 55-a, Sfântul Vasile lămurește pe cei care s-ar îmbolnăvi, că apelarea la ajutorul medicilor nu trebuie socotită ca o lipsă de încredere în ajutorul și puterea lui Dumnezeu; fiindcă și medicina, ca oricare altă artă, corespunde rânduielii lui Dumnezeu: „*Fiecare artă, spune Sfântul Vasile, ne-a fost dată de Dumnezeu ca ajutor pentru natura noastră slabă.*”

De exemplu: *agricultura ne-a fost dată pentru că cele ce cresc de la sine din pământ nu sunt îndeajuns pentru satisfacerea nevoilor noastre, apoi, arta țesutului, fiindcă purtarea îmbrăcămintei este necesară și pentru buna cuviință și pentru apărarea de influență dăunătoare a aerului, și zidăria la fel, și tot astfel și arta medicală. Deoarece corpul nostru, din cauza slăbiciunii lui, este supus la diferite influențe păgubitoare, parte venind din afară, parte născute dinăuntru, prin mâncări, și suferă, când din cauza abundenței, când din lipsă, de aceea ni s-a dat de către Dumnezeu, conducătorul vieții noastre întregi, arta medicală, ca un model pentru vindecarea sufletului, pentru ca prin ea să se taie ceea ce este de prisos și să se adauge ceea ce este de lipsă. Căci precum n-am fi avut lipsă de inventarea și munca agriculturii, dacă am fi rămas în paradisul desfășării, la fel n-am avea lipsă de nici un ajutor medical pentru înlăturarea durerilor, dacă am fi rămas liberi de orice durere, așa cum ne era dat după creare, înainte de cădere.*”<sup>89</sup>

Sfântul Vasile amintește și folosirea plantelor pentru vindecarea unor boli, explicând că „*ierburile care sunt potrivite pentru fiecare boală, n-au răsărit din pământ așa la întâmplare, ci s-au produs în mod cert prin voința Creatorului, ca să ne fie nouă de folos. De aceea puterile naturale ce se află în rădăcini și flori sau în frunze sau în fructe sau în sururi, și toate căte din metale și din mare s-au dovedit folositoare corpului, toate sunt asemenea acelora pe care le-am descoperit ca să măncăm și să bem.*”<sup>90</sup>

Sf. Vasile ne atenționează însă asupra lucrurilor considerate de el inutile, rezultate ca produs a curiozității științifice și care în multe cazuri s-au dovedit dăunătoare corpului omenesc. Dacă arta medicală este necesară, cei ce apelează la ea trebuie să se îngrijească să-o folosească în aşa fel încât să nu o considere ca o putere în sine, ci să primească folosirea binefacerilor ei ca rânduită de Dumnezeu<sup>91</sup>.

În concepția Sf. Vasile cel Mare arta medicală este un model pentru vindecarea sufletului. Acest concept a fost folosit abundant de Sf. Părinți, ei vorbind mereu de știință și de

<sup>86</sup> Ibidem.

<sup>87</sup> Gal. 3,26.

<sup>88</sup> Efes. 4,32.

<sup>89</sup> Sf. Vasile cel Mare – Întrebarea 55: *Dacă folosirea artei medicale corespunde scopului pietății, în Scrieri II, op. cit, p. 296–301.*

<sup>90</sup> Ibidem.

<sup>91</sup> Ibidem.

practica spirituală ca de o medicină a sufletelor<sup>92</sup>. „Căci, aşa cum în cazul artei medicale, pentru vindecarea trupului suportăm operaţii, cauterizări și bem medicamente amare, la fel și pentru vindecarea sufletului trebuie să suportăm tăietura cuvintelor de mustrare și medicamentele cele amare ale epitetelor. Si faptul că vindecarea bolilor învechite se obține prin tratamente diferite și durerioase aplicate timp îndelungat, aceasta constituie un indiciu că și păcatele sufletului trebuie să le îndreptăm prin rugăciune stăruitoare, prin căinăță îndelungată și printr-o disciplină aspră, pe care și Scriptura ne-o arată ca suficiență pentru însă-năștere”<sup>93</sup>.

Sf. Vasile ne atenționează că nu se cade să fugim de orice folos pe care ni-l poate aduce arta medicală, doar pentru faptul că unii nu o întrebuiștează în mod cinstit<sup>94</sup>.

Prin înțelepciunea cu care a răspuns la întrebarea „dacă folosirea artei medicale corespunde scopului pietății”<sup>95</sup>, Sf. Vasile poate fi luat ca autoritate, pentru condamnarea sectelor din zilele noastre, care își lasă membrii să moară, refuzând orice sprijin al medicilor, sub pretextul încrederei totale în Dumnezeu. Tema este preluată în Regulile mici mai precis la Întrebarea 314. „Așadar, când cineva, căzând în boală ar privi către doctor ca și cum ar nescocî judecata lui Dumnezeu, trudindu-se în zadar, disprețuiește pe Dumnezeu...”<sup>96</sup>

Sf. Vasile nu uită să ne reamintească faptul că orice boală trupească reprezentă de fapt o încercare prin care Dumnezeu caută să corijeze slăbiciunile sufletului celui suferind, „dar dacă vreodată ar fi necesar ca însăși sufletul să se corijeze prin îngrijirea trupească, anume când s-ar primi învățătura Domnului spre vindecarea propriilor patimi, aşa cum primește cel bolnav sfatul doctorului; atunci spun că este îngăduit aceluia bolnav cu trupul, să ceară îngrijirea (doctorului) și să dovedească prin aceasta folos în privința vindecării pentru suflet, lucruri pe care îl spune Domnul celor care nu s-au simțit datori să-l facă din dispreț (față de doctor) zicând”<sup>97</sup>: «Au doară nu mai este balsam în Gallaad Au doară nu mai este acolo doctor? De ce nu se vindecă fiica poporului meu?»<sup>98</sup>

Tema o regăsim abordată în Omilia a XXII-a, unde Sf. Vasile adresându-se tinerilor îi povătuiește: „cei cuprinși de boli mai mari cheamă pe doctori la ei, dar cei care au o boală care, cu nici un chip nu se poate vindeca, nu primesc nici pe doctori, chiar dacă vin la ei. Să dea Dumnezeu ca voi să nu fiți cuprinși niciodată de această boală, ca să fugiți de oamenii cu gânduri bune.”<sup>99</sup>

În ce privește scopul vindecării, Sf. Vasile pleacă de la definiția sănătății pe care o consideră „un echilibru al energiilor naturale.”<sup>100</sup> Confortul pe care ni-l dă sănătatea se găsește însăși în firea noastră<sup>101</sup>. „De pildă, nimeni nu ne învață să urâm boala, dar din fire avem repulsie față de ceea ce ne supără, după cum și sufletul, fără să-l fi învățat cineva, se ferește de rău. Răul este o boală a sufletului, iar virtutea sănătățea sufletului...”<sup>102</sup>

Doctorii trebuie să fie conștienți că multe dintre suferințele omului se datorează abuzurilor de tot felul, fapt pentru care în vindecare, virtutea înfrângării joacă un rol esențial. Este

<sup>92</sup> M. Buta, L. Buta – *O istorie universală a nursingului*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 2000, p. 96.

<sup>93</sup> *Ibidem*.

<sup>94</sup> *Ibidem*.

<sup>95</sup> *Reguli Mari*, 55.

<sup>96</sup> *Regulile mici* 314.

<sup>97</sup> *Ibidem*.

<sup>98</sup> Ier. 8,22.

<sup>99</sup> Sf. Vasile cel Mare – *Omilia a XXII-a, către tineri*, în *Scrisori I*, p. 582.

<sup>100</sup> Sf. Vasile cel Mare – *Omilia a IX-a*, în *Scrisori I*, p. 174.

<sup>101</sup> *Ibidem*.

<sup>102</sup> *Ibidem*.

vorba de stăpânirea puterii poftitoare, care se manifestă în primul rând prin tăierea poftelor trupești, pătimășe, simțuale și ca urmare prin lipsirea de plăcerile legate de ele<sup>103</sup>.

Pentru a nu lăsa loc de interpretare, Sf. Vasile precizează în continuare: „*A te înfrâna de la plăcere nu înseamnă a te lipsi de desfătare și bucurie, ci a te feri de plăcerea pătimășă<sup>104</sup>, căutându-l astfel pe om și făcându-l astfel vrednic de a se apropiu de Dumnezeu și a se uni cu El. Înfrânarea îl face în cele din urmă pe om părtaş la viața dumnezeiască, nestri căios și nepătimitor; asemenea lui Dumnezeu cel cu totul nepătimitor*”<sup>105</sup>.

Creștinismul a reușit să dezvolte adeptilor săi noțiunea de caritate ca principiu al unității între persoane. Ea este găsită în Dumnezeu Tatăl, Fiul și Sfântul Duh, este în Biserică și în trupul lui Hristos, care bine alcătuit și bine încheiat, prin toate legăturile care îi dau tărie își săvârșește creșterea potrivit lucrării măsurate fiecărui din mădulare și se zidește întru dragoște<sup>106</sup>.

Când a devenit episcop, Sf. Vasile cel Mare a fondat Vasiliada în scopul de slujire a săracilor, iar ulterior și a celor cu suferință trupească și psihică. În așezăminte sale, concepute ca un fel de cetate la marginea orașului, Sf. Vasile încerca să-i adune la un loc pe toți cei dezmoșteniți ai soartei, asigurându-le o viață decentă. Faptul că nu dorea să-i țină ca pe niște pensionari inactivi, ci încerca ca prin muncă să le insuflă conștiința demnității, îl consacră pe Sf. Vasile ca pe un precursor al ergoterapiei<sup>107</sup>.

„*Ieșiți puțin afară din oraș, spune Sfântul Grigorie de Nazians, ....Privește locașul în care boala se suferă cu răbdare, nenorocirile sunt adesea binecuvântate, iar milostivirea se găsește din belșug... Ochii noștri sunt acum scuțiți de priveliștea tristă și plină de înduioșare a oamenilor morți înainte de moarte, adică având multe din membrele corpului lor moarte, din care cauză erau aruncați din orașe, din case, din piață, de la băi, din mijlocul celor mai iubiți ai lor.... Sf. Vasile ne-a convins pe toți că, fiind oameni să nu disprețuim pe oamenii aceștia și să nu necinstim pe Hristos, singurul crez al nostru, al tuturor, prin neomenia ce-am arătat-o față de dânsii*”<sup>108</sup>.

## 6. Suferințele și moartea Sfântului Vasile cel Mare

Toată viața Sf. Vasile a suferit de pe urma unei astenii datorate atât suferinței hepaticice cronice de care am amintit, cât și vieții sale ascetice. Dacă legat de boala hepatică nu putem depăși domeniul speculațiilor, din mărturiile contemporanilor ne putem face o imagine despre rigurozitatea în posturi și privațiuurile de tot felul la care se supunea.

Astfel Sf. Grigorie de Nyssa, fratele său relatează că Sf. Vasile nu purta decât o singură tunică și o singură haină. Se culca pe o scândură aşezată direct pe sol, iar uneori vegheia nopti întregi acoperit doar cu o haină din păr de capră. Se alimenta odată pe zi cu apă și pâine, la care se adăugau în zilele de sărbătoare câteva ierburi. „*Îmi amintesc și-mi voi aminti întotdeauna de această cabană, fără acoperiș și fără ușă, de vatra care nu avea nici foc și nici fum, de această pâine și de această ciorbă, cum o numeam, în care dintele aluneca printre fragmente, pentru a se retrage ca de un ciment...*”<sup>109</sup>

<sup>103</sup> Reguli Mari 17.

<sup>104</sup> Reguli Mari 16.

<sup>105</sup> Sf. Vasile cel Mare – Epistola 366, Despre cumpătare, în Scriseri III, op. cit., p. 624–625.

<sup>106</sup> Efeseni 4,16.

<sup>107</sup> M.G. Buta, L. Buta – O istorie universală....., op. cit., p. 91–97.

<sup>108</sup> Sf. Vasile cel Mare – Scriseri I, op. cit., p. 28.

<sup>109</sup> Grigorie de Nazians – Scrisoarea a 7-a către Sf. Vasile.

Paloarea acestui Sfânt zicea Grigorie de Nazians (Ep. VI) aducea mai degrabă cu un mort decât cu un viu<sup>110</sup>.

Despre starea precară a sănătății sale Sf. Vasile se plânge în multe din epistolele sale, atât dinainte cât și după hirotonia ca episcop<sup>111</sup>. „...se vede că a fost destin necruțător să mă îmbolnăvesc, iar din pricina aceasta să stau departe de tine și astfel să nu pot veni împreună cu tine, când a fost vorba să plec în Orient, iar când, în sfârșit după nenumărate oboseli am ajuns în Siria, s-a întâmplat să nu mă pot întâlni cu filosoful meu care plecase între timp în Egipt. Și iarăși am fost nevoit să pornesc... la un drum lung și greu...” (Epistola 1)<sup>112</sup>.

Cățiva ani mai târziu (361–362), Sf. Vasile vorbește din nou de „suferință” care-l obligă să stea pe loc, „ca și cum ar fi un copac ținut în rădăcinile lui”. Situația nu i se pare însă gravă, socotind „că trăirea retrasă este una din cele mai mari binefaceri”.<sup>113</sup>

Boala va continua să-i macine trupul, fapt recunoscut de el însuși în Omilia la Psalmul LIX. „Uitându-mă pe de o parte la râvna voastră de a mă asculta, iar pe de altă parte la slăbiciunea puterii mele, mi-a venit în minte chipul unui prunc mai mărișor, dar neînțărcat, care chinuie sănul maiciei sale secat de boală; mama lui, deși simte că-i sunt secate izvoarele laptelui, îi dă sănul, fiind trasă și muncită de copil, nu ca să-și hrânească pruncul, ci ca să-i ostoaie plânsul. Tot așa și eu. Chiar dacă puterile mele sunt secătuite de boala aceasta îndelungată și felurită a trupului meu, totuși am venit în fața voastră....”<sup>114</sup>

După șapte-opt ani, boala se agravează din nou, aşa cum aflăm în Epistola nr. 30 adresată lui Eusebiu de Samosata: „Îmbolnăvirile, care s-au ținut lanț, asprimea iernii, precum și presiunea ocupațiilor, mă obligă să stau întins în pat, simțindu-mă ca și cum aş avea ultima putere și aşteptându-mi în orice clipă sfârșitul.”<sup>115</sup>

În anul 372 Sf. Vasile îi scrie din nou lui Eusebiu, episcopul Samosatelor, regretând că nu poate fi prezent cu ocazia hramului Sf. mucenic Eupsihie, motivându-și absența prin faptul că „sănătatea mi s-a subrezit de tot, încât nu pot întreprinde, fără să-mi cauzeze dureri, nici cele mai mici mișcări.”<sup>116</sup>

Între anii 373–374, adresându-se în mai multe rânduri episcopului Eusebiu de Samosata, Sf. Vasile se plânge din nou de sănătatea sa precară: „...într-adevăr chiar dacă la arătare înfățișarea nu o spune, totuși eram într-o stare mai gravă decât cei aflați în disperare pentru viața lor, așa încât oricine ușor ar putea să-și dea seama în ce hal de sfârșeală mă găseam. Și totuși trebuia, iartă-mi febra care mă face să înfrumusețez puțin lucrurile, ca boala care este starea mea firească, să se schimbe și să mă ducă la cea mai deplină sănătate. Dar întrucât biciul Domnului este cel care îmi sporește durerea, prin aceea că se adaugă, potrivit vinei mele, cu timpul o boală peste alta în așa fel încât devine ceva firesc.” (Epistola 136)<sup>117</sup>

Epistola 138 – „Sunt tare istovit de febră, care, din pricina deshidratării și a înfășurării ca într-o meșă aprinsă a îmbătrânitului și uscatului meu trup a provocat o epuizantă și lungă astenie.

Apoi vechea mea suferință, acest ficat nenorocit, slăbit și mai mult după gripă, m-a oprit de la orice alimentație, alungându-mi și somnul din ochi și ținându-mă între viață și

<sup>110</sup> Les Petits Balladistes – *Vie des saints*, Mgr. Guerin, 1872, VII, p. 6.

<sup>111</sup> E. Popescu – *op. cit.*, p. 11–34.

<sup>112</sup> Sfântul Vasile cel Mare – *Scrisori III*, Ed. IBMBOR, București, 1988, p. 115–116.

<sup>113</sup> E. Popescu – *op. cit.*, p. 24.

<sup>114</sup> Sf. Vasile cel Mare – *Scrisori I*, *op. cit.*, p. 21.

<sup>115</sup> Sf. Vasile cel Mare – *Scrisori I*, *op. cit.*, p. 170.

<sup>116</sup> *Ibidem*, p. 281.

<sup>117</sup> *Ibidem*, p. 320–321.

*moarte, lăsând doar atâta vlagă în mine că să simt amărăciunea crizelor dureroase. De aceea am urmat și cură de ape termale naturale, precum și un tratament radical, dar boala a fost mai tare. Căci cine s-a obișnuit cu o boală ca aceasta o suportă mai ușor, dar dacă ea vine pe neașteptate, atunci nimeni nu are puterea diamantului ca să-i poată rezista. Chinuit de multă vreme de ea, pe mine niciodată nu m-a supărat boala ca acum, ea m-a împiedicat să iau parte la întâlnirea cu un om atât de iubit ca tine. La ce bucurie a trebuit să renunț, numai eu știu, cu toate că anul trecut numai cu vârful degetului am putut gusta din miera prea dulce a Bisericii voastre. Roagă-te și Preasfinția ta pentru mine, cere-o și poporului să o facă, pentru ca în zilele și ceasurile câte mi le va hărăzi Dumnezeu pe pământ să mă învrednicească și să slui cu căt mai multă cuviință.”<sup>118</sup>*

*Epistola 162 – „Pentru că mi-e rușine că nu pot lăsa impresia că m-aș încrede atât de mult în rugăciunile tale, încât, ori să mă facă din bătrân iarăși Tânăr, ori dacă aşa ceva nu s-ar mai putea, atunci – dacă acest lucru ar mai fi de oarecare nevoie – măcar să mă mai înzdrăvenesc puțin după o slabire cumplită în care am ajuns acum.*

*Nu-i ușor să tălmăcească cineva în scris pricina pentru care nu pot fi acum de față acolo. Nu mă împiedică numai slabirea în care mă aflu acum, ci și saptul că niciodată până acum n-aș fi avut un temei atât de puternic pentru a descrie o suferință atât de complicată și deosebită, cum este cea de față. E destul să spun că din ziua de Paști și până acum febrele, diareele și spasmele inimii m-au năpădit unele după altele, neîngăduindu-mi să-mi ridic nici capul. Care-i starea mea actuală și-o va descrie în amănunte fratele Barah, chiar dacă n-o va putea face în toată intensitatea ei, dar oricum va justifica îndeajuns cauza lipsiei mele. Sunt însă deplin convins că dacă mă aperi în rugăciunile tale, atunci toate neajunsurile vor trece cu ușurință”<sup>119</sup>.*

În anul 375 Sf. Vasile îi serie unui mare medic al timpului, pe nume Meletie: „Mie nu-mi este dat să pot ocoli asprimile iernii, aşa cum fac cocorii, iar dacă pentru prevederea viitorului nu sunt cu nimic mai neajutorat decât ei, în schimb, în putința de a mă mișca liber în viață, sunt tot atât de departe de păsări, pe căt sunt cu mult de putința de a zbura. Mai întâi m-au reținut anumite preocupări de ordin exterior, dar apoi niște febre neîntrerupte și puternice mi-au stors atât de mult vлага trupului, încât aveam senzația că sunt și mai slab decât mine însuși. După aceea au urmat niște atacuri periodice de febră, care s-au repetat mai mult de douăzeci de ori. Acum, când se pare că aş fi scăpat de această febră, mă simt atât de slabit în urma bolii, încât m-ar putea prinde și într-o pânză de păianjen. De aceea mi s-a interzis să fac orice călătorie, orice suflare de aer fiindu-mi mai prijedioasă decât valurile mării pentru un navigator.”<sup>120</sup> (Epistola 193)

Nu avea mai mult de 46 de ani când scria către Amfilohie de Iconium că și-a pierdut dintii și că se simțea bătrân. (Epistola 202)<sup>121</sup>.

Într-o altă epistolă, adresată episcopilor de pe țărmul mării (Epistola. 203), Sf. Vasile descrie antecedentele sale medicale: „...căci desigur nu vă poate fi necunoscut că de aprig i-am simțit prezența bolii încă din copilărie, iar acum la bătrânețe se vede că suferința a crescut odată cu mine și m-a pedepsit după dreapta judecată a lui Dumnezeu, care rânduiește totul cu înțelepciune...”<sup>122</sup> Cu toate acestea, nu se lasă pradă disperării, mărturisind că „Oricum, chiar dacă sunt îmbrăcat într-un trup bolnavios, atâta vreme căt mai suflu, ține

<sup>118</sup> Ibidem, p. 322–324.

<sup>119</sup> Ibidem, p. 353–354.

<sup>120</sup> Ibidem, p. 394.

<sup>121</sup> Ibidem, p. 411.

<sup>122</sup> Ibidem, p. 412.

*de datoria sfântă să nu uit nimic din ceea ce poate contribui la zidirea Bisericilor lui Hristos”* (I Cor. 14. 5. 12)<sup>123</sup>.

În anul 376 îi mulțumește episcopului de Iconium pentru rugăciunile făcute către bunul Dumnezeu, ca să-i dea o bătrânețe robustă. (Epistola 232)<sup>124</sup>.

În ultimi ani ai vieții Sf. Vasile pare să se fi împăcat cu suferințele sale: „*Cât privește sănătatea mea, în ce mă privește, e mai bine să tac, decât s-o arăt, pentru că, pe de o parte m-aș mâhni, dacă aș spune adevarul, iar pe de alta, nu m-aș putea împăca să mint.*” (Epistola 237)<sup>125</sup>

Cu un an înainte de moarte, îi scrie episcopului Barras al Edesei, mărturisindu-i următoarele: „*Întrucât trupul meu mă supără cumplit din pricina bolii și pentru că mai sunt însărcinat să duc și grijile de nespus ale Bisericilor, fapt pentru care nu pot să mă întâlnesc cu cel care mi-e atât de drag...*” (Epistola 267)<sup>126</sup>

Slăbit și istovit de boala de care suferea încă de când era Tânăr, căci probabil din acest motiv urmase la Atena și cursurile de medicină, slăbit și istovit de asceza ce o impunea trupului său, Sfântul Vasile s-a stins la o vîrstă încă Tânără, când avea 50 sau 51 de ani (1 ianuarie 379)<sup>127</sup>. Înainte de a-și isprăvi alergarea în această viață, „*a făcut și cu acest prilej o minune, nu mai mică decât celelalte minuni amintite, spune Sfântul Grigore. Era aproape mort, lipsit de suflare și părăsit de cele mai multe semne ale vieții, când deodată, la cele mai din urmă cuvinte, a căpătat deodată vigoarea ca să poată rosti cuvintele pline de evlavie și să hirotonească pe cei mai credincioși slujitori ai săi, cărora odată cu punerea mâinilor le-a dat și Duhul Sfânt, pentru ca altarul să nu rămână lipsit de ucenicii și colaboratorii din vremea sacerdoțiului său.*”<sup>128</sup>

Istoria Bisericii trebuie să-i fie recunoscătoare Sfântului Grigorie din Nazianz că în cuvântarea sa funebreă ne-a lăsat zugrăvite și cele petrecute la înmormântarea Marelui Vasile: „*Zăcea Vasile, aproape să-și dea cea din urmă suflare; era așteptat să fie luat în primire de corul ceresc, către care de multă vreme își așintise privirea. Împrejurul lui era adunat tot orașul care nu se putea deprinde cu ideea acestei pierderi.*

*Blestema moartea ca pe un tiran, voind parcă să-i apere sufletul, ca și cum, fie cu mâinile, fie cu puterea rugăciunilor, ar fi putut să-i constrângă sufletul să rămână în trup. Erau, de altfel, nebuni de durere și fiercare ar fi fost bucuros să-și dea viața în locul lui, dacă aceasta ar fi fost cu puțință. La urmă s-au văzut biruți, că trebuie să se arate că și el nu-i decât un om; și Vasile, rostind cuvintele: «în mâinile Tale depun sufletul meu», și-a dat sufletul în mâinile îngerilor, care aveau să-l ducă la cer; dar aceasta după ce mai întâi a dat celor prezenți învățături asupra credinței și prin sfaturile lui i-a făcut să ajungă mai buni.*

*Apoi s-a văzut un lucru mai mare decât toate ce s-au văzut vreodata. Acest bărbat sfânt a fost purtat pe brațele sfintilor; care mai de care se silea să pună sau să atingă, unul poala veșmântului, altul umbra, altul năsăliile pe care era purtat sfântul; căci ce putea fi mai sfânt și mai curat decât trupul lui? Alții se îmbulzeau ca să se apropie măcar de cei ce îl purtau, alții ca măcar să-l privească, în credință că și aceasta le poate fi de folos. Se umplură piețele, porțicele, etajul al doilea și al treilea de cei ce-l petreceau; unii mergeau înainte, alții în urmă sau alături de el, îngheșuți unii în alții; erau multe zeci de mii, de*

<sup>123</sup> Ibidem.

<sup>124</sup> Ibidem, p. 479.

<sup>125</sup> Ibidem, p. 494.

<sup>126</sup> Ibidem, p. 552.

<sup>127</sup> Sf. Vasile cel Mare – *Scrisori I*, op. cit., p. 31.

<sup>128</sup> Ibidem.

*toate neamurile, de toată vârsta, unii chiar necunoscuți. Cântările de psalmi erau înăbușite de plânsete, iar tăria de suflet a tuturor era biruită de durere. Era o adevărată întrecere chiar între necreștini, păgâni, evrei sau străini. Că și ei se întreceau cu noi în plâns, ca și cum cel care ar fi plâns mai tare ar fi dobândit un folos și mai mare. Contraște așteptărilor, durerea s-a încheiat la urmă cu nenorociri, întrucât cu prilejul acestei înmormântări, din cauza grozavei îngرمădiri și îmbulzeli, și-au dat obștescul sfârșit multe persoane; și totuși erau socotite ferice că și-au găsit sfârșitul aşa, întrucât îl întovărășeau astfel pe Vasile la plecarea din viață, sau, cum ar putea spune un îndrăzneț, erau un fel de jertfă pe mormântul lui. Cu greu trupul a fost smuls din îmbulzeala care aproape strivise pe cei care-l duceau și astfel a fost redat mormântului părinților săi, adăugându-se preoților arhieul, predicatorilor glasul cel puternic, care răsună încă în urechile mele, în fine adăugându-se martirilor un nou martir. Acum el este în cer, unde aduce jertfe pentru noi și se roagă pentru popor, căci deși ne-a părăsit, nu ne-a părăsit de tot.”<sup>129</sup>*

---

<sup>129</sup> *Ibidem.*



# **Exigențele slujirii preoțești în gândirea Sfântului Grigorie de Nazianz**

**Dacian BUT-CĂPUȘAN**

Centrul de Studii Ecumenice și Interreligioase Cluj-Napoca  
dbutcapusan@yahoo.ro

Sfinții Părinți și-au păstrat întotdeauna exigența cugetării și îndrumării, specifică marilor trăitori ai credinței creștine. Preoția reprezintă pentru ei una din nenumăratele teme ale mărturisirii creștine, abordată cu cea mai mare seriozitate, acordându-i cinstea și respectul cuvenit unui subiect de a cărui activitate depinde soarta și mântuirea sufletelor. Ei au îmbrățișat preoția, deși s-au temut de ea, socotindu-se nevrednici de această chemare, cu toate că erau curați de patimi. Frica și teama care-i cuprindea înaintea hirotoniei se datora griji și responsabilității imense pe care și-o asumau ca păstorii de suflete. Autorii patristici „s-au aplecat cu grija pioasă asupra vieții preoțești și i-au consacrat tratate de o importanță deosebită...ierodiaconul Efrem Sirul, Episcopul Grigorie de Nazianz, ierodiaconul Ioan Gură de Aur, episcopul Ambrozie și episcopul Grigorie cel Mare au scris tratate despre preoție în care au turnat tot entuziasmul, dar și frământarea și conștiința covârșitoarei greutăți a misiunii preoțești”<sup>1</sup>.

Sublimă, sfântă, înfricoșătoare și plină de răspunderi este această înaltă misiune a preoției pentru că este slujirea lui Hristos, puterea și izvorul preoției harice. Mântuitorul Iisus Hristos cel ce a instituit Taina Preoției după Sfânta Sa Înviere a rânduit ca Apostolii și urmașii acestora prin succesiune apostolică să continue în Biserică lucrarea Sa mântuitoare: să răspândeacă cuvântul adevărului Sfintei Sale Evanghelii și să îndrepteze sufletele oamenilor la lumina cunoștinței de Dumnezeu; să curătească poporul prin baia nașterii celei de-a doua și înnoirea Duhului, să-L reprezinte pe Mântuitorul Iisus Hristos în chipul Sfintei Jertfe și să-L ofere credincioșilor Săi hrana euharistică spre omorârea păcatului și arpunirea vieții celei nestricăcioase, să aprindă în sufletele păstorilor Săi căldura iubirii de Dumnezeu și flacăra iubirii harului celui mântuitor, celui care mistuie și curățește întinăciunea păcatelor și alungă năvălirea patimilor celor potrivnice, pentru ca izbăviți de toată înselăciunea și răutatea să-i înfățișeze sfinți și fără prihană în fața Dreptului Judecător.<sup>2</sup>

Sfinții Părinți știau că cel care-l mărturisește pe Dumnezeu trebuie să fie el însuși convins și pătruns de harul comuniunii cu Hristos, pentru a se sfînti pe sine; pentru a se curăță sufletește și trupește; pentru a se dezbrăca de omul cel vechi, supus viciilor și plăcerilor și să se îmbrace în omul cel nou, săvârșitor a voinței lui Dumnezeu. Să fie bland, smerit,

<sup>1</sup> Pr. Prof. Ioan G. Coman – *Chipul preotului după Sfânta Scriptură și Sfinții Părinți*, în *Studii Teologice*, nr. 3–4/1956, p. 162. În Răsărit: Sf. Grigorie de Nazianz: *Despre fuga sa în Pont*, Sf. Efrem Sirul (306–373): *Cuvânt despre preoție*, Sf. Ioan Gură de Aur (354–407): *Περὶ ἱερωσύνης*, iar în Apus: Sf. Ambrozie, Episcopul Mediolanului (339–397): *De officiis ministrorum* și Sf. Grigorie cel Mare (540–604): *Liber regulae pastoralis*.

<sup>2</sup> Arhim. Prof. Vasile Miron – *Chipul preotului ortodox reflectat în opera teologică și pastorală a Sfinților Trei Ierarhi*, în rev. *Studii Teologice*, nr. 3–4/1997, p. 55–56.

iertător, să flămânzească și să înseteze de dreptate, să fie milostiv și iubitor de aproapele. Convins de această menire, Sf. Grigorie Teologul (329–389) cugeta la starea duhovnicească înaltă necesară celui care ar îndrăzni să primească acest jug pentru a fi model în cele către Dumnezeu pentru tot poporul cel drept-credincios zicând: „Trebue să fiu eu mai întâi curat și apoi să curăț pe alții. Să fiu eu înțelept, ca să înțelegesc pe alții. Să fiu eu lumină, ca să luminez pe alții. Să fiu eu aproape de Dumnezeu, ca să apropie pe alții. Să fiu eu sfânt, ca să sfîntesc pe alții. Ca să conduc cu mâna mea, ca să sfătuiesc cu pricepere.”<sup>3</sup> Mărturisirea aceasta este expresia celei mai înalte conștiințe a responsabilității pastorale ce apasă pe umerii preotului. „Preoția este o slujbă și o misiune aşa de înaltă că chiar și numai încercarea de a o descrie apare ca o întreprindere care întrece puterea omului”<sup>4</sup>.

Predica Περὶ φυγῆς *Cuvânt de apărare pentru fuga în Pont după ce a fost hirotonit și pentru întoarcerea lui de acolo*. În acest cuvânt și despre măreția slujirii preoțești<sup>5</sup> a fost rostită în anul 362 cu ocazia Paștelui, în fața credincioșilor din Nazianz după întoarcerea din Pont, unde se retrăseseră la prietenul său, Sf. Vasile cel Mare după hirotonia sa întru preot. În acest cuvânt, Sf. Grigorie mărturisește public motivele și teama care l-au determinat să fugă de preoție, iar apoi, să revină asupra deciziei pe care a luat-o și să se întoarcă în Nazianz, pentru a-l sprijini pe tatăl său, Episcopul Grigorie, înaintat în vîrstă, în gestionarea problemelor episcopiei. El se apără în acest cuvânt de cei care îl învinuiau că a fugit de preoție din cauză că nu a fost hirotonit dintru început episcop, ci numai preot. Potrivit interpretărilor sale, la locurile din Sf. Scriptură, în care se vorbește de cele două demnități ierarhice: episcop și preot, acestea ar avea aceleași responsabilități înaintea lui Dumnezeu, a oamenilor și a conștiinței proprii.

Motivul principal al retragerii în Pont a fost spaima care l-a cuprins datorită dregătoriei care i-a încrezut și la care nici nu se gândeau. Un alt motiv care l-a făcut să se despartă de cei care îl voiau preot a fost după vorbele sale „dragostea de frumusețea sihăstriei și a pustniciei”<sup>6</sup>. Pe lângă aceste două argumente Sf. Grigorie face referire și la un simțământ despre care afirmă că nu știe dacă este „josnic sau nobil, dar l-a încercat”<sup>7</sup> și anume acela, de a fi preot alături de unii care nu au nimic în comun cu această sfântă dregătorie, după cum mărturisește el, sunt „slabi în credință, ticăloși cu toată strălucirea lor”<sup>8</sup>. Cea din urmă pricină a fugii sale este însăși slujirea preoției, pe care o definește ca nimeni altul „arta de a conduce pe om – ființa cea mai complexă și cea mai felurită în gând și faptă – este arta artelor și știința științelor”<sup>9</sup>. Această vizionă asupra slujirii preoțești poate genera în sufletul

<sup>3</sup> Sf. Grigorie de Nazianz – *Cuvânt de apărare pentru fuga în Pont sau despre preoție*, în vol. Sf. Ioan Gură de Aur, Sf. Grigorie de Nazianz și Sf. Efrem Sirul, *Despre preoție*, traducere, introducere și note de Pr. D. Fecioru, Ed. IBMBOR, București, 1987, LXXI, p. 199.

<sup>4</sup> Pr. Prof. D. Stăniloae – *Sublimitatea preoției și îndatoririle preotului* în rev. Mitropolia Olteniei, nr. 5–6/1957, p. 298.

<sup>5</sup> Se păstrează în Jacques Paul Migne – *Patrologiae cursus completus*, Paris, 1885, seria Graeca (P.G.) tomul XXXV, col. 408–517 sub numele Cuvântarea II și are 117 capitole. Prima traducere în limba română a fost făcută de Iosif, Episcopul Argeșului, în 1821, cu titlul: *Al celui întru sfinti părintelui nostru Grigorie Nazianzineanul Cuvântătoriul de Dumnezeu, Cuvânt pentru preoție*. A urmat cea a lui G. Erbiceanu publicată în rev. Biserică Ortodoxă Română, nr. 5,6,7/1885, apoi cea a pr. N. Donos, publicată în volum la Huși în 1931 și cea a pr. Dumitru Fecioru în rev. Biserică Ortodoxă Română, nr. 1–2/1968, publicată în volum în 1987, 1998, 2004, 2007.

<sup>6</sup> Sf. Grigorie de Nazianz – *op. cit.*, VII, p. 161.

<sup>7</sup> *Ibidem*, VIII, p. 162.

<sup>8</sup> *Ibidem*, VIII, p. 162.

<sup>9</sup> *Ibidem*, XVI, p. 166.

și mintea oricărei persoane, care ar avea dorința și șansa de a o îmbrățișa, sentimentul nevredniciei și al neputinței de a realiza idealurile sfinte și nobile ale acestei misiuni.

Preoția, în comparație cu alte activități umane demne de toată cinstea și aprecierea oamenilor, cum ar fi lucrarea doctorilor, care se ocupă de sănătatea trupului, este considerată de Sf. Grigorie mai de seamă, deoarece „se ocupă cu sufletul, care-i din Dumnezeu și dumnezeiesc, care-i părtaş nobleței celei de sus și tinde spre noblețea aceea, deși-i unit cu cel inferior lui, cu trupul”<sup>10</sup>. Având în vedere originea și destinația sufletului cu toate piedicile care-i sunt puse din partea vrășmașului, preotul prin conlucrarea cu harul primit de la Dumnezeu prin succesiunea apostolică, are menirea de a sprâjini înaintarea acestuia spre noblețea cea de sus. Modul de expunere pe care îl abordează sfântul când face paralela între știința medicală și alte aspecte din viața și activitatea oamenilor pe de o parte, și slujirea preoțească pe de altă parte, este concret, concis și complet, fără a lăsa loc de interpretare. Știința vindecării sufletelor ține în mod deosebit de experiența duhovnicească a îndrumătorului de suflete care trebuie să se vindece mai întâi pe sine pentru a-i putea vindeca pe ceilalți, în acest sens Sf. Grigorie zice: „De aceea lucrul cel mai mare pentru noi este să ne cunoaștem și să ne vindecăm propriile noastre patimi și păcate. Dar mai bine zis, lucrul acesta nu-i aşa de mare – ci cu mult mai mare lucru este să putem să vindecăm și să curățim cu pricepere patimile și păcatele credincioșilor”<sup>11</sup>.

O altă temă abordată în *Cuvântul de apărare pentru fuga în Pont* este cea referitoare la activitatea învățătoarească a preotului, care nu este nicidcum una ușoară după cum mărturisește dumnezeiescul părinte: „iar dacă cineva culează și socotește că este lucru la îndemâna minții oricui predicarea cuvântului, adică a învățăturii dumnezeiești și înalte, de care acum toți filosofează eu mă minunez de deșteptăciunea unui astfel de om, ca să nu spun de prostia lui”<sup>12</sup>. În contextul celor afirmate despre activitatea învățătoarească atât de complexă și cu multe ispite din lucrarea pastorală a slujitorilor Bisericii, Sf. Grigorie constată cu amărăciune situația confuză, dezordonată, fără principii care există atât la nivelul comunităților de credincioși, cât mai ales la cel al îndrumătorilor spirituali ai acestora.

Pentru a înțelege cât mai bine ce înseamnă slujirea preoțească și îndatoririle pe care aceasta le presupune față de Dumnezeu, de credincioși și de însăși persoana preotului, precum și riscurile la care se expune cel care și-o asumă și practică cu nevrednicie această înaltă dregătorie, Părintele Grigorie face apel la temeiurile scripturistice pe care le folosește cu multă înțelepciune, dovedindu-se un erudit cunosător al lor spre folosul și înțeleptirea ascultătorilor săi, dar și al celor care peste veacuri vor sorbi din izvorul limpede și curat al povățuirilor lui.

Frâmantările interioare de care a avut parte în urma retragerii sale în Pont l-au măcinat atât de mult încât meditând adânc asupra condiției lui a constatat că stătea între două temeri: „între teama de a rămâne acolo unde mă sălașluisem și teama de a veni aici. Multă vreme am stat nedumerit. Înclinam când într-o parte, când în alta, fiind purtat ca o apă de vânturi nestatornice, când ici când colo. În sfârșit, m-am supus temerii celei mai puternice. Am fost biruit și m-a adus aici frica de pedeapsa dată neascultării”<sup>13</sup>.

<sup>10</sup> Ibidem, XVII, p. 167.

<sup>11</sup> Ibidem, XVI, p. 173.

<sup>12</sup> Ibidem, XXXV, p. 176. Pentru Sfântul Grigore Teologul filosofarea se leagă de explicarea adevărurilor dogmatice ale creștinismului. Această evidență exprimă o atitudine generală care caracterizează pe mulți dintre Părinții Bisericii.

<sup>13</sup> Ibidem, CXII, p. 219.

Hotărârea de a se întoarce a avut la bază o profundă cercetare punând în balanță motivele friciei care l-au încercat atunci când a căutat să fugă de preoție și cele care le-a descoperit după ce a făcut acest pas. În primul rând a fost mișcat de focul mistuitor al dorului de cei pentru care a fost ales preot, apoi presimțirea că și ei sunt mistuiți de același dor. A doua pricina care l-a determinat să cugete și să conlucreze cu ideea întoarcerii a fost: „o grija personală, o îndatorire proprie: bătrânețea și slăbiciunea sfintilor mei părinți, care sufereau mai mult din pricina mea decât din pricina vârstei lor”<sup>14</sup>. Al treilea motiv și cel mai mare care a determinat întoarcerea sa fără regrete nu ține doar de sentimente proprii, ci, de o slujire sfântă și nobilă față de Dumnezeu căruia î se cuvine ascultare și supunere necondiționată, după cum afirmă el însuși când zice: „legea ascultării mă va ajuta să-mi alung din suflet frica de preoție; pentru că Dumnezeu răsplătește ascultarea prin bunătatea Sa și face preot desăvârșit pe cel ce se încredе în El și-și pune toată nădejdea”<sup>15</sup>. Foarte scrupulos în cercetarea de sine, foarte aspru judecător cu sine însuși și foarte scrupulos în ceea ce privește funcțiunile conștiinței sale morale preoțești, Sf. Grigorie se face însă și pildă de înțelepciune și disciplină și nu comite păcatul neascultării chemării de sus la episcopat<sup>16</sup>.

Încheierea cuvântului său nu este lipsită de emoția sentimentului copleșitor pe care îl trăiește în fața lui Dumnezeu și nu numai, a cărui iertare o invocă prin smerita rugăciune: „cad și mă smeresc sub mâna cea tare a lui Dumnezeu și-mi cer iertare pentru pregetarea și neascultarea de mai înainte, de-mi este asta vina”<sup>17</sup>. Expresiile pe care le folosește în patetică încheiere ne transmit sentimentul profund al supunerii pe care îl trăiește sfântul în acele momente față de Dumnezeu, față de păstorii cei împreună cu el, față de turma lui Hristos și față de tatăl său Episcopul de Nazianz zicând: „Mă aveți, păstorilor și împreună-păstorilor! Mă aveți, turmă sfîntă și vrednică de Hristos, Mai-Marele păstorilor! (I Pet 5,4). Mă ai tată, întru toate biruit! Supus mai mult după legile lui Hristos decât după legile omenești! Ai supunerea mea, dă-mi în schimb binecuvântarea ta! Îndrumă-mă cu rugăciunile tale, povătuiește-mă cu cuvântul tău, întărește-mă cu duhul tău!”<sup>18</sup>

Preoția sacramentală este articulată în preoția veșnică a lui Hristos, aşa cum Tatăl L-a trimis pe Fiul în lume, Acesta îi trimite pe preoți, „precum Fiul lui Dumnezeu a venit în trup ca să ne deschidă în Sine intrarea la Tatăl și este astfel unicul om în care ne unim cu Tatăl și între noi, la fel el se folosește de oameni în trup și de câte un om pentru fiecare comunitate de credincioși, pentru a ne ține uniți cu Sine. Iar acesta trebuie să se împărtășească de sfîntenia Lui, ca să se poată întinde prin el sfîntirea Lui, ca putere unificatoare. Credincioșii trebuie să aibă în acest om luat dintre ei, cum a fost luată natura Sa omenească din noi, un organ ales de sus ca mijloc al unificării lor cu Hristos pe Care-L reprezintă”<sup>19</sup>. Preoția Bisericii nu este un simplu act de comemorare sau imitare a preoției lui Hristos. Preotul nu comemorează sau imită jertfa lui Hristos, ci prin puterea Duhului Sfânt actualizează efectele jertfei lui Hristos<sup>20</sup>.

Exigențele slujirii preoțești derivă tocmai din lucrarea Duhului Sfânt în viața Bisericii, pe care Sf. Grigorie de Nazianz o surprinde și o analizează în majoritatea aspectelor ei,

<sup>14</sup> Ibidem, CIII, p. 215.

<sup>15</sup> Ibidem, CXIII, p. 220.

<sup>16</sup> Prof. Nic. Petrescu – *Învățatura despre preoție după Sfântul Grigorie de Nazianz și chipul de preot al lui însuși* în rev. Mitropolia Olteniei, nr. 5–6/1966, p. 396.

<sup>17</sup> Sf. Grigorie de Nazianz – *op. cit.*, CXV, p. 221.

<sup>18</sup> Ibidem, CXVI, p. 221.

<sup>19</sup> Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae – *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III ed. a II-a, Ed. IBMBOR, București, 1997, p. 100.

<sup>20</sup> Pr. Prof. Ion Bria – *Preoție și Biserică* în rev. Ortodoxia, nr. 4/1972, p. 532.

exprimându-și în termeni clari și exigenți convingerea sa referitoare la însușirile, calitățile și virtuțile necesare, precum și lipsurile și deficiențele constatațe în rândul celor care prin menirea lor și dregătoria ce le-a fost încredințată trebuie să „depășească marea multime în virtute și în asemănarea cu Dumnezeu, să fie păstorii și învățători, spre desăvârșirea Bisericii (Efes 4,11–12), să fie ceea ce este sufletul pentru trup sau mintea pentru suflet, pentru ca cele două părți, păstorii și păstorii, unindu-se și împreunându-se între ei în chipul mădularelor trupului și legându-se între ei prin legătura Duhului, să arate un trup desăvârșit, vrednic cu adevărat de Însuși Hristos, Capul nostru”<sup>21</sup> (Efes 4,15). Din conținutul cuvântului evidențiat mai sus reiese că Biserica, fiind o instituție divino-umană, are în structura ei organizatorică mădulare care prin rolul pe care îl dețin în ierarhia bisericească, de mijlocitori ai harului, și fără de care „obștea Bisericii ar șchiopăta în cea mai mare parte și și-ar pierde frumusețea”<sup>22</sup>, își asumă o mare și veșnică responsabilitate, aceea de a conduce pe om pe calea care duce la Dumnezeu, lucru care nu este la îndemâna oricărui om deoarece „orice om cu judecată își dă seama că pe cât este de mare înlătîmea și dregătoria preoției pe atât este de mare și primejdia”<sup>23</sup>.

Considerând o datorie necesară și nelipsită din slujirea preoțească capacitatea practică și exemplară de a conduce, de a îndruma și de a povătuia preotului, Teologul Grigorie îl vede „întocmai ca argintul sau aurul, să nu sună niciodată fals, să nu aibă sunet de aramă, oriunde s-ar găsi, în orice împrejurare din viață, și orice treburi ar avea: să nu aibă vreun gând sau faptă rea, care să aibă nevoie de un foc mai iute decât cel de pe pământ. Altfel răul este cu atât mai mare, cu cât preotul are de condus mulți oameni: pentru că păcatul care se întinde la mai mulți oameni este mai mare decât acela care se mărginește la un singur om”<sup>24</sup>, adică preotul să fie statornic în caracter, cunosător al rânduielilor canonice și corect în ale credinței, trăind cu toată râvna creștinească în cumpătare și asceză”<sup>25</sup>, cum afirma Sfântul Vasile cel Mare.

Înțelesul părinte îi sfătuiește pe toți preoții, să nu fie „pilde rele pentru păstorii noștri, ca să nu ni se spună proverbul că încercăm să vindecăm pe alții când noi suntem acoperiți de bube”<sup>26</sup>. Toate faptele și manifestările exterioare ale preotului trebuie să-l vădească ca fiind un om al lui Dumnezeu demn de misiunea sa, curățit de patimi<sup>27</sup>.

Nu numai a nu săvârși păcatul înseamnă ceva în viața duhovnicească, ci, preotul trebuie continuu să călătorească pe a binelui cărare (Ps 36,37). Scara virtuților este obiectivul major al preotului, el nu trebuie să privească nici în dreapta, nici în stânga pentru că riscă să-și pericliteze poziția câștigată, ci, spre treapta cea de sus a scării, lucru care presupune însușirea treptelor anterioare pentru că „un preot, un întâi stătător, este rău când nu-i bun în cel mai înalt grad, când nu propășește necontenit în bine”<sup>28</sup>. Toate privirile credincioșilor sunt îndreptate spre persoana preotului, care prin harul Sfânt și prin practicarea virtuților ca rod al comuniunii statornice cu Hristos, îl atrage în mod liber prin convingere și pe aceștia în sfera aceleiasi comuniuni tainice care generează practicarea virtuților. Potrivit Sf. Părinte „preotul trebuie să atragă pe credincioși pe calea virtuții prin covârșirea

<sup>21</sup> Sf. Grigorie de Nazianz – *op. cit.*, III, p. 159.

<sup>22</sup> *Ibidem*, IV, p. 160.

<sup>23</sup> *Ibidem*, X, p. 164.

<sup>24</sup> *Ibidem*, X, p. 164.

<sup>25</sup> Sfântul Vasile cel Mare – *Epistola 81*, trad. pr. prof. dr. Constantin Cornițescu și pr. prof. dr. Teodor Bodogae în col. P.S.B., vol. XII, *Despre Sfântul Duh. Corespondență (Epistole)*, București 1988, p. 254.

<sup>26</sup> Sf. Grigorie de Nazianz – *op. cit.*, XIII, p. 165.

<sup>27</sup> Arhim. Prof. Vasile Miron – *art. cit.*, p. 61.

<sup>28</sup> Sf. Grigorie de Nazianz – *op. cit.*, XV, p. 166.

virtuții sale. Preotul nu trebuie să-i păstorească prin silnicie, ci să-i aducă la el prin convingere”<sup>29</sup>.

Preoția are darul de a modela, de a educa, de a înnobila sufletul care este de natură spirituală și Tânărul neîncetă spre Dumnezeu Creatorul și obârșia lui, lucru care nu este simplu nici ușor pentru că piedicile care se pun de-a curmezișul în calea devenirii lui sunt multiple și felurite și posibilitatea de a cădea e la tot pasul. De aceea preoția este o slujbă și o știință care depășește în importanță orice altă muncă sau știință fie ea și medicina, deoarece, prin ea „trebuie să observe și să vindece purtările oamenilor, patimile lor, viața lor, voința lor și altele asemenea din om; unde trebuie să izgonești din perechea asta a noastră, din suflet și trup, tot ce este animalic și sălbatic și să pui în loc și să stărnicești tot ce este bland și placut lui Dumnezeu; unde trebuie să împărți cu dreptate ce se cuvine sufletului și ce se cuvine trupului; unde trebuie să nu îngădui trupului să stăpânească sufletul – cea mai mare nedreptate – ci să supui trupul, al doilea prin fire, sufletului, capul și stăpânul”<sup>30</sup>. De aceea autorul în *Cuvântul despre preoție* spune despre cel ce vrea să fie preot: „nu văd ce știință trebuie să aibă acest om și în ce puteri sufletești să se încreadă ca să îndrăznească să ia această dregătorie”<sup>31</sup>.

Strădania neobosită a preotului trebuie îndreptată neîncetă spre vindecarea omului cel ascuns al inimii, pe care îl pregătește și-l înnobilează pentru a-l sălășui prin Duhul Sfânt pe Hristos în intimitatea sufletului fiecărui credincios și transformându-l în Dumnezeu să-l facă „părtaş fericirii celei de sus pe cel ce aparține cetei celei de sus, pe om”<sup>32</sup>. Vindecarea sufletului credincioșilor nu este o lucrare simplă și la îndemâna oricui, de aceea, de Dumnezeu Cuvântătorul Grigorie atrage atenția slujitorilor și lucrătorilor acestei vindecări că este foarte important să se cunoască și să se vindece pe sine de patimi și păcate, pentru a putea vindeca și curății cu pricepere păcatele și patimile altora, ca să se poată folosi de acest câștig duhovnicesc și unii și alții. Dacă doctorii în activitatea lor prin care se străduiesc să ofere vindecare trupului bolnav se folosesc de multe mijloace cum ar fi: știință acumulată în timp, experiență, intuiție, medicamente care au indicații de folosință diferite în funcție de gravitatea bolii, de este bărbat sau femeie, toate astea și multe altele pe care trebuie să le cunoască pentru a vindeca sau a ameliora boala pentru o perioadă mai lungă sau mai scurtă de timp, știind că trupul este muritor, cu cât mai mare trebuie să fie știința, truda și osteneala preoților „pentru care grija cea mare este vindecarea sufletului bunul cel fericit și nemuritor care are să fie pedepsit sau răsplătit veșnic pentru răutatea sau virtutea lui”<sup>33</sup>.

Predicarea cuvântului celui dumnezeiesc și înalt este un obiectiv nu ușor de realizat din partea învățătorului spiritual care este preotul. Pregătirea teologică a preotului trebuie să aibă ca fundament cunoașterea amănunțită și temeinică a scrierilor Sf. Scripturi, precum și interpretarea corectă a acestora. „Preoția este o permanantă luptă împotriva păcatului înveșmântat în felurite forme născocite de diavol, un război împotriva alterării purității învățăturii creștine”<sup>34</sup>. Riscurile la care se expune un predicator al Sfintei Treimi vin din trei părți: „și din partea minții și din partea cuvântului și din partea auditorului”<sup>35</sup>.

<sup>29</sup> *Ibidem*, XV, p. 166.

<sup>30</sup> *Ibidem*, XVIII, p. 168.

<sup>31</sup> *Ibidem*, XVI, p. 166.

<sup>32</sup> *Ibidem*, XXII, p. 170.

<sup>33</sup> *Ibidem*, XXVIII, p. 173.

<sup>34</sup> Prof. Nic. Petrescu – *art. cit.*, p. 395.

<sup>35</sup> Sf. Grigorie de Nazianz – *op. cit.*, XXXIX, p. 180.

Sf. Grigorie Teologul dezbată în predica sa *Despre preoție* misiunea slujirii preoțești zicând „preoția este în același timp și dregătorie de cinste și dregătorie înfricoșătoare”<sup>36</sup>, este de cinste când preotul își cunoaște bine dregătoria și se ostenește continuu și conștiincios în împlinirea ei, este înfricoșătoare când, fără sfială, fără frică, fără muștrări de conștiință, încalcă tot ce este sfânt, comportându-se ca preoții Vechiului Testament care, muștrați cu cuvinte aspre și amenințări cu pedepse groaznice de profeti pentru fărădelegile și nelegiuiriile lor, nu s-au îndreptat ci, au persistat în plăcerile inimii lor. De aceea via s-a luat de la ei și s-a dat altor lucrători care să aducă roadele la vremea lor (Mt 21,41).

Un astfel de om care este supus atâtore incercări și ispite și menit unei misiuni atât de nobile pe care îl numim preot, nu poate fi plăsmuit „într-o singură zi, ca pe o statuie de lut”<sup>37</sup>. Preotul este rodul unei chemări sfinte și a unei pregătiri îndelungate după cum și Sfântul face o mărturisire intimă zicând „am fost sortit preoției din pântecele maicii mele, am fost făcut dar lui Dumnezeu prin făgăduința mamei mele, și am întărit acest dar mai târziu în vremea primejdilor prin care am trecut”<sup>38</sup>. Pregătirea pentru preoție începe în copilărie, în căminul familiei creștine și se intensifică pe parcurs, pe măsură ce candidatul se maturizează, își consolidează pregătirea, astfel încât să nu existe discrepanță între vîrstă și maturitatea duhovnicească.

Spre finalul apologiei sale, Părintele Grigorie nu omite să aminteașcă despre războiul interior, lupta cu patimile și poftele proprii, care nu este o joacă de copil ci, o luptă crâncenă cu vrășmașul, oricare ar fi el, cel dinlăuntru sau din afară, după legile lui Hristos, în care biruința este singura soluție posibilă pentru a dobândi cununa (II Tim 2,5). „Nimeni nu-i vrednic de marele Dumnezeu, de jertfă, de arhiereu, dacă nu s-a adus mai întâi pe el lui Dumnezeu jertfă vie și sfântă”<sup>39</sup>.

Sf. Grigorie Teologul ridică ștacheta slujirii preoțești pe piscurile cele mai înalte ale muntelui competenței teologice, iar candidații la hirotonie sunt sfătuiri să-și analizeze foarte bine condiția și să mediteze profund asupra pregătirii intelectuale, morale și teologice necesare pentru a-și îndeplini înalta misiune. Întrebarea folosită și repetată pentru a atrage atenția diverselor competențe necesare pretendenților acestei sublime dregătorii este sugestivă: „Care om ar îndrăzni să îmbrace chip și nume de preot când încă n-a trecut prin faptă și contemplație, toate numele lui Hristos și puterile acestor nume ...?”<sup>40</sup>

Studierea amănunțită a predicii *Despre fugă* îl recomandă pe autor ca fiind un remarcabil slujitor al lui Hristos deoarece, este un desăvârsit cunoșător al dregătoriei preoțești, un orator icsusit, un mânuitor destoinic al condeiului, un erudit interpret în sensul literar, moral și alegoric al Sfintei Scripturi, un practicant exigent al vieții duhovnicești creștine precum și alte însușiri care îl transformă într-un model demn de urmat de toți slujitorii sfintelor altare.

Predica Sf. Grigorie poate mobiliza sau descuraja, poate trezi conștiințe adormite dar, poate să le și dezarmeze, poate revela starea chemării celei de sus și binecuvântarea ascultării acestei chemări, dar poate dezveli și sentimentul nevredniciei oricărui candidat la Taina preoției, sau celui aflat în mijlocul carierei, sau la apusul ei, rămânând o lucrare de referință în ce privește realitatea îndatoririlor slujitorilor Bisericii, a bunătăților făgăduite dar, și a consecințelor înfricoșătoare datorate incompetenței.

<sup>36</sup> Ibidem, LXI, p. 194–195.

<sup>37</sup> Ibidem, LXXIII, p. 200.

<sup>38</sup> Ibidem, LXXVII, p. 202.

<sup>39</sup> Ibidem, XCV, p. 210.

<sup>40</sup> Ibidem, XCIVIII, p. 213.

Sfinții Părinți nu concep o preoție fără vocație. Preoția fiind o dregătorie dumnezeiască, Dumnezeu este acela care alege și cheamă pe preot la această înaltă slujire. Misiunea preoțească este inefficientă fără cultură, fără viață exemplară și fără râvna de a îmbunătăți și a desăvârși pe alții. Ca slujitor și săvârșitor al Jertfei nesângeroase, preotul deschide larg porțile îndumnezeirii omului și a câștigării împărăției cerurilor<sup>41</sup>.

Preotul trebuie să-i trateze pe credincioși în unicitatea și individualitatea persoanei lor, potrivit cu temperamentul și starea religios morală a fiecărui<sup>42</sup> administând tratamentul cu toată priceperea: „Pe unii trebuie să te mânnii uneori fără ca în sufletul tău să fii mâniat pe ei; să-i treci cu vederea, fără ca în sufletul tău să-i treci cu vederea; să te arăți că și ai pierdut nădejdea, fără să îți-o pierzi... Pe alții trebuie să-i vindeci cu blândețea și smerenia ta, unind eforturile tale cu eforturile lor în vederea nădejdilor celor bune. Adeseori este mai folositor ca pe unii să-i birui, iar de alții să te lași biruit; să lauzi sau să critici în fața unora bogăția și puterea, iar în fața altora săracia și viața plină de necazuri”<sup>43</sup>.

În concluzie, în urma unei analize generale a tratatului despre preoție se poate spune că acesta, „îl înfățișează pe Sf. Grigorie ca un teoretician al preoției greu de egalat chiar de figurile cele mai înalte ale literaturii patristice. El însă împlinește vorbele Sf. Scripturii: «Slujba ta fă-o deplin!» (II Tim 4,5) și tot ceea ce a scris cu cerneală și hârtie despre demnitatea preoției a scris și cu viață și faptele sale, tot timpul cât a purtat haina preoțească”<sup>44</sup>.

<sup>41</sup> Pr. Prof. Ioan G. Coman – *art. cit.*, p. 166.

<sup>42</sup> Arhim. Prof. Vasile Miron – *art. cit.*, p. 67.

<sup>43</sup> Sf. Grigorie de Nazianz – *op. cit.*, XXXII, p. 175.

<sup>44</sup> Prof. Nic. Petrescu – *art. cit.*, p. 396.

# Ora de religie. Aprecieri, estimări și evaluări

Vasile TIMIŞ

Facultatea de Psihologie și Științele Educației, Universitatea Babeș-Bolyai Cluj-Napoca  
vasile\_timis@yahoo.fr

Un aspect al educației religioase care se cere a fi mereu regândit și redimensionat este acela al evaluării. La religie evaluarea are un specific aparte, accentul trecând de pe latura informativă pe cea formativă. În planul evaluării la religie există multe similitudini cu alte discipline, dar și diferențe considerabile.

Este știut că evaluarea vizează raportul între rezultatele scontate și cele obținute. Verbul „a evalua” poate fi asociat cu alte verbe, cum ar fi: a aprecia, a constata, a judeca. În spectrul larg al activităților didactice evaluarea constituie o componentă esențială. Evaluarea educațională este definită ca fiind activitatea didactică prin care se măsoară randamentul școlar.

Credem că în cadrul disciplinei religie evaluarea are mai multe etape. Pentru început, prin evaluare, profesorul de religie se familiarizează cu maniera în care elevul își înșușește noile cunoștințe. Urmează ca profesorul să treacă la o etapă mai profundă a evaluării și anume aceea în care elevul este îndemnat și îndrumat să-și asume anumite forme de auto-evaluare.

Existența omului este însorită de numeroase forme de evaluare. Faptele, atitudinile, deprinderile unei persoane sunt apreciate atât de către semeni, cât și de persoana în cauză. Observarea mai atentă a activităților umane, conduce la aprecierea că o activitate: „cu cât este mai complexă, cu atât acțiunile evaluative devin mai necesare, mai evidente și totodată își amplifică rolurile”<sup>1</sup>. Dacă activitățile noastre postulează realizarea unor obiective, precum și atingerea unor finalități este necesar ca în derularea acestor activități să fie abordată cunoașterea efectelor și rezultatelor obținute. Interesul pentru cunoașterea rezultatelor unor activități este determinat de dorința de atingere a obiectivelor și finalităților propuse, precum și de imperativitatea reglării acestor necesități.

Aprecierea și evaluarea sunt acte de ierarhizare ce intervin în toate activitățile umane. În cadrul educației religioase evaluarea ridică o serie de probleme care se cer a fi rezolvate. În comparație cu alte discipline la religie elevii percep în mod diferit evaluarea. Părintele profesor Sebastian Șebu semnala faptul că „suntem la început de reorganizare a predării învățământului religios în școală; după 42 de ani de când multe generații de elevi n-au mai cunoscut învățământul religios în școală, zestrea sufletească și spirituală a copiilor s-a îmbogățit cu cunoștințe nu întotdeauna favorabile învățăturii creștine”<sup>2</sup>. Ca urmare a acestui fapt, atât predarea cât și evaluarea la disciplina religie necesită o racordare la arsenalul metodologiei moderne de predare-învățare.

<sup>1</sup> Ioan T. Radu, *Evaluarea în procesul didactic*, E.D.P., București, 2000, p. 11

<sup>2</sup> Pr. Sebastian Șebu, *Lăsați copiii să vină la Mine. Micul catehism*, Mitropolia Ardealului, Sibiu, 1993, p.136

Ca orice activitate umană, „educația presupune și procese evaluative asociate constant și aflate în interacțiune cu toate celelalte componente ale acesteia”<sup>3</sup>. Practica educațională presupune numeroase momente de apreciere, estimare și evaluare. După Constantin Cucoș, „sensul termenului evaluare îngăduie diferite conotații, în funcție de realitățile educaționale de care încearcă să dea seama: evaluarea sistemului, a instituției de învățământ, a programelor școlare, a profesorilor și a elevilor”<sup>4</sup>. Drept urmare, în jurul termenului de evaluare s-au constituit anumite definiții și derivate.

Este acreditat faptul că evaluarea ocupă un loc important în cadrul procesului de învățământ, ea având întotdeauna un „raport direct sau indirect cu profesorul, cu învățarea în extensie și în calitate”<sup>5</sup>. Specialiștii agreează ideea că există diferențe între control și evaluare. Sintetizând mai multe opinii și luări de poziție ale unor pedagogi consacrați, Constantin Cucoș recurge la definirea următoarelor compartimente<sup>6</sup> care alcătuiesc evaluarea școlară:

- *Docimologia* reprezintă studiul sistematic al examenelor, analiza științifică a modurilor de notare, precum și identificarea mijloacelor necesare asigurării obiectivității în examinare și evaluare;
- *Eficiența învățământului* se referă la capacitatea sistemului educațional de a atinge rezultatele preconizate;
- *Randamentul școlar* este dat de nivelul de gândire teoretică și practică a elevilor;
- *Evaluarea școlară* este procesul prin care se obțin informații necesare în vederea luării unor decizii ulterioare; actul evaluării presupune măsurarea și aprecierea rezultatelor școlare;
- *Măsurarea consecințelor instruirii* constă în operația de cuantificare a rezultatelor școlare;
- *Aprecierea școlară* sau evaluarea propriu-zisă constituie elaborarea unor judecăți de valoare, aprecierea unui rezultat măsurabil într-un cadru de referință;
- *Examenul* constituie o metodă de evaluare într-o etapă finală;
- *Concursul* presupune confruntare și concurență între persoane, având un pronunțat caracter selectiv.

*Evaluarea școlară* face referire la sistemul de învățământ, dar în strânsă interdependentă cu alte sisteme ale organismului social, cum ar fi: sistemul religios, economic, politic etc. După Ioan Nicola, există două forme în care se poate concepe evaluarea în spațiul educațional<sup>7</sup>:

- *Evaluarea economică* ce vizează eficiența sistemului de învățământ în perspectiva raportului dintre resursele investite de către societate și rezultatele învățământului;
- *Evaluarea pedagogică* unde eficiența învățământului este cuantificată în perspectiva raportului dintre obiectivele propuse de către profesor și rezultatele obținute de către elev.

<sup>3</sup> Ioan T. Radu, *op. cit.*, p. 12

<sup>4</sup> Constantin Cucoș, *Pedagogie*, Ed. Polirom, Iași 1996, p. 99

<sup>5</sup> G. Landsheere, *Évaluation continue et examens. Précis de Docimologie*, Labor, Bruxelles, 1971, p. 3

<sup>6</sup> Constantin Cucoș, *op. cit.*, p. 111

<sup>7</sup> Ioan Nicola, *Pedagogie*, E.D.P. București, 1992, p. 253.

Apreciem aşadar că evaluarea reprezintă un element esențial al procesului didactic. Unii specialiști atenționează asupra faptului că ”pregătirea viitorilor profesori ca evaluatori în timpul formării initiale (*studiile universitare*) este aproape complet neglijată”<sup>8</sup>. Aşadar se impune ca problematica și strategiile evaluării să fie abordate cu preponderență pe parcursul formării continue (*cursuri de perfecționare, stagii de formare*). În cadrul cercetării asupra evaluării mai puțin discutată este practica evaluării profesorilor, deoarece „de cele mai multe ori evaluarea este înțeleasă prin relaționarea la achizițiile elevilor”<sup>9</sup>. Viviane Landsheere propune o evaluarea a profesorilor atât sub aspect formative, cât și sub aspect normativ”<sup>10</sup>.

Evaluarea de tip formativ are în vedere sprijinirea profesorului pentru optimizarea activităților didactice. Evaluarea normativă urmărește recunoașterea meritelor fiecărui cadru didactic, stabilind o ierarhizare a competențelor profesionale.

În cadrul activităților desfășurate la clasă, profesorul este preocupat de determinarea nivelului cantitativ și calitativ al informațiilor achiziționate de către elevi. Evident că procesul de evaluare nu se rezumă doar la aceste considerente, ci se ”extinde asupra elementelor funcționale importante ale actului didactic: planurile de învățământ, programele școlare, conținuturi, metode, procedee și mijloace folosite”<sup>11</sup>, toate acestea ca elemente aflate într-o interferență continuă. *Cuantificarea și aprecierea* rezultatelor obținute de către elevi constituie o condiție necesară pentru evaluarea activităților didactice, precum și pentru luarea unor decizii de *ameliorare și optimizare a procesului de învățământ* în ansamblul său.

În cadrul predării – învățării religiei, evaluarea se impune a fi gestionată cu multă responsabilitate. În Noul Testament (parabola minelor, Luca, 19, 12-27), Mântuitorul Iisus Hristos ne prezintă un model de evaluare: un om de neam mare înainte de a pleca într-o călătorie mai îndepărtață chemând la sine zece slugi ale sale, le-a dat zece mine (unitate monetară de aur sau argint), poruncindu-le să negustorească cu ele până ce va veni, în vederea înmulțirii lor. Chiar dacă au primit un dar identic rezultatele au fost diferite. La întoarcere, stăpânul a răsplătit fiecărui după rezultatele obținute. În alt context (pilda talanților, Mt 25, 14-30) descoperim că uneori darurile sunt diferite: unu, doi, cinci talanți. Evaluarea (judecarea, aprecierea) chivernisirii lor se va face pentru fiecare după darul primit.

În cadrul orelor de religie, ucenicii primesc același dar, adică învățatura religioasă, „după un anumit timp vine vremea evaluării și a răsplăririi rezultatelor”<sup>12</sup>. La religie evaluarea are un specific cu totul aparte. Pentru profesorul de religie, evaluarea are o funcție de constatare și reglare a proprietății didactice. Rezultatele elevilor sunt un barometru pentru activitatea fiecărui dascăl. Important este ca la religie să fie vizată cu precădere partea formativă și pragmatică a evaluării.

Spre exemplificare, dacă în conformitate cu *programa analitică*<sup>13</sup> la clasa I, printre alte conținuturi regăsim și pe acela al rugăciunii *Tatăl nostru*, precum și a altor rugăciuni, evaluăm nu doar faptul că un elev a învățat *Tatăl nostru* și rugăciunile predate, ci mai ales observăm, dacă aceste rugăciuni sunt îndrăgite și rostite. La clasa a II - a, *programa analitică*

<sup>8</sup> Mariana Dragomir, *Managementul activităților didactice*, Eurodidact, Cluj-Napoca 2002, p. 104.

<sup>9</sup> Constantin Cucoș, *op. cit.*, p. 102.

<sup>10</sup> Vivian Landsheere, *L'Éducation et la formation*, PUF, Paris, 1992, p. 495.

<sup>11</sup> Ion Albulescu, Mirela Albulescu, *Strategii de predare și învățare a disciplinelor socio-umane*, Ed. Napoca Star, Cluj-Napoca, 2002, p. 137.

<sup>12</sup> Pr. Sebastian Șebu, Dorin Opris, Monica Opris, *Metodica predării religiei*, Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2000, p.177.

<sup>13</sup> Programa școlară pentru clasele I-XII, *Aria Curriculară Om și Societate, Religie, Cultul Ortodox*, Ministerul Educației și Cercetării, București, 2001

propune printre altele și noțiuni de morală creștină (familia creștină, iubirea părinților). În cadrul evaluării este imperios necesar ca profesorul de religie să observe dacă în urma lecțiilor predate, elevii sunt mai conștienți de iubirea datorată părinților, precum și de responsabilitatea și datoriile ce urmează a fi îndeplinite în cadrul familiei. Atât „profesorul cât și elevul sunt cei dintâi interesați în realizarea unei evaluări obiective, bazată pe criterii unitare, cunoscute și aplicate în practica școlară curentă”<sup>14</sup>.

La clasa a V-a, programa analitică prevede, printre altele, noțiuni de liturgică și noțiuni de morală creștină. În cadrul noțiunilor de morală creștină programa prevede predarea unor pilde, cum ar fi: pilda fiului risipitor, pilda samariteanului milostiv, pilda celor zece fecioare etc. După înșușirea de către elevi a conținutului unor pilde, profesorul de religie, pe parcursul evaluării, va observa dacă elevii se raportează personal la relataările și îndemnurile din pilde.

Pilda fiului risipitor, dincolo de aspectul de căință și iertare, este pentru fiecare elev un model de autoevaluare, de întoarcere și apropiere de Dumnezeu. În cadrul pildei fiului risipitor putem vorbi de unele etape psihologice ale întoarcerii și mărturisirii:

- *Primă etapă* este aceea a conștientizării și a radiografierii stării duhovnicești: *dar venindu-și în sine a zis: câți argați ai tatălui meu sunt îndesulați de pâine iar eu pier aici de foame* (Lc 15,17).
- *A doua etapă* constituie hotărârea de îndreptare și de mărturisire: *sculându-mă, mă voi duce la tatăl meu și-i voi spune: Tată greșit-am cerului și față de tine ...*, (Lc 15,18).
- *A treia etapă* o constituie contextualizarea, punerea în aplicare, a ideii de îndreptare și mărturisire: *și sculându-se a venit la tatăl său ...*, (Lc 15,20).
- *Etapa a patra* o constituie mărturisirea propriu-zisă: *tată, greșit-am cerului și față de tine ...*, (Lc 15,21).
- *A cincea etapă* o constituie iertarea, dezlegarea și împărtășirea darurilor mântuitoare: *aduceți degrabă haina cea mai scumpă și-l îmbrăcați ... că acest fiu al meu mort era și a inviat, pierdut era și s-a aflat* (Lc 15,23-24).

Iată câte conotații psiho-pedagogice și duhovnicești se pot extrage dintr-o pildă. Totul depinde de tactul pedagogic și de profunzimea teologică a profesorului de religie, deoarece „didactica religiei prin contribuția sa hermeneutică definește câmpul de pertinență al teologiei”<sup>15</sup>.

Pentru clasele a IX-a – a XII-a programa analitică pentru religie, alături de celealte discipline din aria curriculară *Om și societate*, își propune formarea personalității în concordanță cu valorile creștine și „dezvoltarea de caractere moral-creștine în spiritul dreptei credințe”<sup>16</sup>. În cadrul competențelor specifice la clasa a XII-a este indicată „utilizarea variată a cunoștințelor religioase în analiza și situarea unor situații date”<sup>17</sup>.

În cadrul conținuturilor, la capitolul de spiritualitate și misiune, unitatea a două de învățare cuprindem tema: *Asceața creștină-post, rugăciune, milostenie-școală a libertății și sfînțeniei*. Profesorul de religie, în acest caz, va urmări ca elevii săi să conștientizeze importanța ascezei creștine ca formă de purificare și apropiere de Dumnezeu. În egală măsură, având în

<sup>14</sup> Nicolae Iordăchescu, N. Lițoiu, M. Panoschi, *Ghid de evaluare. Religie*, Ed. Aramis, București, 2001, p. 4

<sup>15</sup> Maurice Bauman, *Jésus à 15 ans*, Labor et Fides, Génève, 1993, p. 175.

<sup>16</sup> Programa școlară pentru clasele I–XII, p. 47.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 49.

vedere că lecția este adresată unor elevi de clasa a XII-a, elevi capabili și interesați de situația și dezvoltarea propriei persoane, profesorul de religie va aborda și importanța ascezei creștine pentru conturarea, formarea și desăvârșirea personalității.

În cadrul orelor de religie se impune ca evaluarea să aibă un caracter motivational. Ar fi de dorit ca „evaluarea să fie prezentată elevilor ca o sarcină comună firească”<sup>18</sup> și nu ca o sănciuie sau ca o măsură coercitivă. Mai presus de orice, elevii vor fi inițiați în credință și morala creștină, acest demers fiind facilitat prin „antrenarea elevilor în viața parohială prin intermediul Liturghiei și a altor programe religioase pentru tineret”<sup>19</sup>.

### Rolul și funcțiile evaluării

Este unanim recunoscut faptul că evaluarea educațională îndeplinește atât funcții cu caracter social, cât și pedagogic. Scopul fundamental al evaluării este acela de diagnosticare și apreciere a anumitor situații didactice, precum și de reglare a activităților școlare, evaluarea oferind o imagine asupra abilităților profesorului precum și a cunoștințelor de specialitate și didactice. Când se pune problema unei judecăți de evaluare în cadrul unor activități religioase, apare o întrebare: ce evaluăm, o stare de moment a elevului, sau mai degrabă o metamorfozare sau o evoluție a acestuia în plan duhovnicesc? Majoritatea cadrelor didactice – apreciază Constantin Cucoș – recunosc că „simpla cumulare de date nu constituie încă o evaluare”<sup>20</sup>.

Este necesară constituirea unor ierarhii de valori în funcție de care să se facă o estimare a rezultatelor. În cadrul societăților moderne coexistă mai multe scări axiologice, în acest context punându-se întrebarea: profesorul de religie cu ce scară de valori va opera? Există și situații delicate în care valorile educaționale intră în conflict în anumite împrejurări concrete. Spre exemplu, la disciplina religie elevilor din gimnaziu și liceu le este prezentat creaționismul, tot acestor elevi la disciplina biologie le este prezentat evoluționismul. Dacă în unele societăți occidentale darwinismul este prezentat ca o doctrină nu neapărat ca o certitudine științifică, la noi manualele de biologie – cu mici excepții – încă sunt structurate pe calapodul teoriei darwiniste.

Unii cercetători susțin „că știința actuală acceptă creaționismul științific deoarece este corect logico-matematic și nu contravine faptelor observate”<sup>21</sup>. La orele de religie, elevii descoperă că ființele și fenomenele biologice sunt creația lui Dumnezeu, sursa de inspirație pentru aceste adevăruri fiind însăși *revelația divină*.

Acest context ridică serioase probleme deontologice în procesul de educație. Elevul este pus în fața unor situații didactice conflictuale. Vrednicul de pomenire Patriarhul Teocist atragea atenția asupra faptului că: „elevii sunt puși în fața unor nedumeriri ... uneori derutați..., întrucât la anumite discipline învață într-un fel, iar la religie în alt fel”<sup>22</sup>.

Mulți contemporani, când vorbesc despre vindecarea tulburărilor sufletești, o fac într-un mod abstract. Însă, *Sfinții Părinți* nu sunt abstracții în învățătura lor, ci foarte practici. Ei stabilesc cu mare precizie în ce constă vindecarea sufletului și în ce constă mântuirea omului. Mântuirea sufletului este legată de vindecarea sufletului. După Sfântul Grigorie Palama,

<sup>18</sup> Ana Danciu, *Metodica predării religiei în școlile primare, gimnazii și licee*, Ed. Anastasia, 1999, București, p. 225.

<sup>19</sup> Valer Bel, *Misiune, parohie, pastorație*, Renașterea, Cluj-Napoca, 2002, p. 21.

<sup>20</sup> Constantin Cucoș, *op. cit.*, p. 105.

<sup>21</sup> Ion Vlăduță, F. Gherasim, *Ortodoxia și eroarea evoluționistă*, Ed. Scara, București, 2002, p.9

<sup>22</sup> Patriarhia Ortodoxă Română, Nota nr. 3025 / 9 iulie 2002, p. 1

vindecarea omului, este calea sigură pentru dobândirea teologiei adevărate care este comununea omului cu Dumnezeu.

Dincolo de legile biologice și fizice care regleză viața mai sunt și legile duhovnicești. Ignorarea legilor duhovnicești este o premisă a tulburărilor psihice, în timp ce cunoașterea legilor duhovnicești facilitează însănătoșirea psihică și duhovnicească. Mitropolitul Hierotheos Vlachos apreciază că „omul sănătos duhovnic este raporteză totul la Dumnezeu; așteaptă răsplata în Împărăția Cerurilor, nu caută aici pe pământ îndreptățirea de la vreun om, nu intră în cercul înșelător al justificărilor..., prin răbdare și suferință în nedreptate împrumută în Împărăția Cerurilor”<sup>23</sup>.

Revenind la evaluarea școlară, precizăm că aceasta este importantă deoarece, în funcție de rezultatele evaluării, profesorul poate să-și regleze și să-și desăvârșească misiunea învățătoarească în funcție de situațiile date. După Mariana Dragomir, funcțiile evaluării<sup>24</sup> pot fi structurate astfel:

1. *Funcția de diagnoză* prin care se constată modul în care s-au realizat expectanțele unei activități didactice. Totodată diagnoza oferă date despre situațiile care au condus la obținerea unor rezultate, „atunci când acțiunea evaluativă pune în evidență ceea ce se află la originea situației constatare ea îndeplinește o diagnoză etiologică”<sup>25</sup>.
2. *Funcția de prognoză a nevoilor și disponibilităților viitoare ale elevilor sau ale unităților școlare*. Aceasta se realizează prin teste de aptitudini și de capacitate. În acest sens, deducem că menirea evaluării nu este numai de constatare, ci și de a favoriza desăvârșirea activității pe care o are în vedere.
3. *Funcția de decizie*, se referă la integrarea unui elev într-o ierarhie sau la un anumit nivel al pregătirilor și posibilităților sale.
4. *Funcția selectivă* conduce la clasificarea elevilor în urma unui examen sau a unui concurs.
5. *Funcția motivatională* (educativ-formativă) conduce la autocunoaștere și autoapreciere din partea elevului. În egală măsură, experiența a demonstrat că referitor la activitățile școlare „predicțiile optimiste au un efect pozitiv, de angajare a celor în cauză la confirmarea lor”<sup>26</sup>. Este important ca un profesor să motiveze într-o formă optimistă obținerea unei note de către elev. Atunci când i se anunță o notă se face referire la aspectele pozitive: ai luat 9,50 la test, pentru că la subiectul numărul 1 ai prezentat foarte bine cutare aspect, pentru că ai rezolvat foarte bine problema de la subiectul 2 ... și numai după aceea i se va spune, nu ai primit nota zece pentru că la subiectul „x” ai omis cutare aspect cerut. Dar i se va preciza elevului în continuare: *cu siguranță tu poți mai mult, doavă nota bună pe care ai primit-o*.

Dincolo de nota acordată, elevul va fi conștientizat de faptul că mai presus de toate este important ca el să păstreze și să trăiască ortodoxia credinței, „adică dreapta credință care înseamnă respectarea dogmelor, a tradiției și canoanelor pe care Biserica Ortodoxă le păstrează cu fidelitate”<sup>27</sup>.

<sup>23</sup> Mitr. Hierotheos Vlachos, *Psihoterapia Ortodoxă*, Ed. Sofia, București, 2001, p. 33.

<sup>24</sup> Mariana Dragomir, *op. cit.*, p. 105.

<sup>25</sup> Ion T. Radu, *Evaluarea în procesul didactic*, E.D.P., București 2000, p. 68.

<sup>26</sup> Ion T. Radu, *Evaluarea...*, p. 69.

<sup>27</sup> Camelia Muha, N. A. Păunescu, *Religie creștin-ortodoxă, clasa a VIII - a*, caiet pentru elevi, cadre didactice și părinți, Ed. Sf. Mina, Iași 2001, p. 59

6. *Funcția pedagogică* este aceea prin care se urmărește ca elevul să fie conștientizat de posibilitățile sale concrete. În relație cu învățarea, evaluarea elevilor oferă posibilitatea de a cunoaște gradul de îndeplinire a sarcinilor școlare, elevii conștientizând distanța la care se află față de expectanțele propuse, precum și munca necesară pentru atingerea acestor expectanțe.
7. *Funcția de informare* a partenerilor educaționali (societatea, Biserică, comunitatea locală etc.) privește stadiul și evoluția pregătirii școlare. Școala are obligația să informeze societatea cu privire la rezultatele procesului instructiv educative. Mai mult, profesorul de religie poate informa comunitatea parohială, preotul, Facultățile de Teologie, eparhia în legătură cu rezultatele și deprinderile obținute de elevi pe parcursul desfășurării orelor de religie. În evaluarea rezultatelor la disciplina religie, „o apreciere făcută corect, stimulativ, poate influența benefic întărirea convingerilor religioase ale elevilor după cum o apreciere făcută cu acrивie, poate diminua aceste convingeri îndepărtându-i pe elevi de Dumnezeu”<sup>28</sup>.

În cazul educației religioase, criticismul sau aprecierea foarte severă a unei situații, a unui elev îl poate conduce pe acesta spre stări de anxietate, deznașejde sau chiar depresie. Important este ca profesorul de religie „să înceapă prin a-și câștiga încrederea adolescentilor încredințați lui, proces prealabil care elimină şocul întâlnirii și canalizează influența”<sup>29</sup>.

Formarea unui sistem de valori, convingeri și atitudini responsabile nu poate fi realizată prin prelegeri și evaluări cu tentă moralistă sau criticistă<sup>30</sup>, metodele interactive, de învățare prin descoperire fiind cele mai eficiente. Într-o epocă în care tineretul este foarte critic cu privire la orice formă de instituție și instituționalizare suntem obligați să micșorăm distanța dintre bancă și catedră, dintre elev și profesor.

Orice formă de impunere brutală a autorității va avea efecte nefaste atât în planul educațional cât și în planul relației profesor-elev. Este important de subliniat faptul că elevul nu respinge autoritatea profesorului, ci el respinge impunerea forțată a acestei autorități. Atunci când discutăm despre anumite vicii, este de dorit ca în prima fază să nu îl întrebăm pe elev dacă a practicat cutare sau cutare viciu, sau dacă s-a debarasat de cutare viciu, ci mai degrabă, îl întrebăm pentru început ce părere are despre cutare viciu. Acest mod de abordare facilitează desfășurarea unui dialog sincer între profesor și elev.

Serge Moscovici este de părere că „s-ar putea profita de pe urma unei evaluări obiective și detaliate a atașamentului față de pacient precum și a detașării față de sine”<sup>31</sup>. Abordarea evaluării, a problematicii și a tehnicilor ei specifice are consecințe de mare complexitate pentru că evaluarea nu vizează doar examinarea și notarea școlară, ci totodată „evaluarea are o importanță deosebită pentru progresul unei societăți și a unei națiuni”<sup>32</sup>.

Pentru Biserică, evaluarea activităților religioase și a rezultatelor în materie de educație religioasă este importantă, deoarece prin evaluare se facilitează crearea unui feed-back prin care profesorul de religie, preotul unei comunități, dar și alți reprezentanți ai Bisericii sunt informați în legătură cu starea duhovnicească a tinerilor, precum și a preocupărilor și intereselor lor. Conștientizarea apartenenței la comunitatea parohială, precum și participarea la

<sup>28</sup> Pr. Sebastian Șebu, Dorin Opriș, Monica Opriș, *Metodica predării religiei*, Reîntregirea, Alba Iulia, 2000, p. 178

<sup>29</sup> Alain Wyler, *Evangile et adolescence*, Bureau Protestant de Recherche Catéchétique, Geneve, 1970, p. 113

<sup>30</sup> Adriana Băban, *Consiliere educațională*, Psinet, Cluj-Napoca, 2001, p.32

<sup>31</sup> S. Moscovici, *Psihologia socială a relațiilor cu celălalt*, Ed. Polirom, Iași, 1998, p. 13

<sup>32</sup> Miron Ionescu, *Demersuri creative în predare și învățare*, Ed. Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2000, p. 229

cult sunt mijloace de păstrare și de întărire a credinței, precum și cale de progres duhovnișcă pentru tineri. „Liturghia oferă totul pentru sfântirea vieții spirituale; de aceea, credinciosul (elevul) nu trebuie lăsat să caute un substitut pentru trupul lui Hristos”<sup>33</sup>. Pentru fiecare dintre noi, apreciază Sf. Grigorie de Nissa, „Trupul lui Hristos a devenit izvor de viață arătându-se mai puternic decât moartea”<sup>34</sup>. Instrucția religioasă se impune a fi pătrunsă de dinamica Liturghiei, „în cult, creștinii se împărtășesc cu harul lui Dumnezeu și primesc puterea de a deveni mărturisitori ai lui Hristos și a Evangheliei Sale în lume”<sup>35</sup>.

Fiecare Tânăr bine instruit religios pleacă în lume ca mărturisitor al lui Hristos, și totodată prin faptele sale poate aduce lumea la Hristos. Fără o participare activă și responsabilă la viața liturgică a Bisericii, elevii pot fi atrași spre diferite secte și grupări parareligioase.

### Aprecierea și notarea în cadrul educației religioase

Estimarea și notarea rezultatelor școlare se constituie într-un proces ce angajează mai mulți parteneri educaționali: elevul, profesorul, părinții. Aprecierea randamentului învățării se exprimă afectiv prin laudă, evidențiere, dojană, sancționare, iar măsurarea ca aspect al evaluării se exprimă prin calificative și note<sup>36</sup>. Prin calificative și note se apreciază nivelul elevului, progresul pe care l-a făcut și locul lui în ierarhia clasei. Indiferent de sistemul de notare, chiar dacă uneori se aduc obiectii, notarea este necesară.

Cu privire la *sistemele de notare*, pe plan mondial sunt folosite mai multe:

- prin punctaj;
- note de la: 1-5, 1-6, 1-7, 1-10, 1-20;
- notarea prin calificative FB (foarte bine), B (bine), S (suficient), I (insuficient).

*Notarea*, indiferent sub ce aspect, constituie un stimulent puternic pentru elevi, cu condiția să fie făcută în mod obiectiv și întărită de aprecieri favorabile. Orice eroare în notare îl compromite pe profesor și totodată, produce dezinteres din partea elevului. Niciodată nu trebuie confundată evaluarea cu notarea. Întotdeauna există o graniță între cunoaștere și înțelegere. Se pune problema: ce notăm, nivelul de cunoaștere sau abilitățile de înțelegere? *Cine înțelege* un proces înseamnă că și *cunoaște* componentele aceluia proces. În schimb, dacă cineva *cunoaște* componentele unui proces nu întotdeauna și *înțelege* sistemul. Investigațiile cu privire la realizarea unei evaluări obiective trimit la mai multe grupuri de factori: corectitudinea și personalitatea profesorului, așteptările profesorului, disciplinele de învățământ, individualitatea elevilor, circumstanțele contextuale.

Experiența de zi cu zi ne arată că în materie de notare școlară se produc și unele disfuncții și dificultăți. Cele mai multe erori și fluctuații în notare privesc seriozitatea și personalitatea profesorului. Redăm câteva efecte perturbatoare<sup>37</sup> în evaluare:

<sup>33</sup> Pr Ion Bria, *Biserica și Liturghia în Ortodoxia* XXXIV, nr. 4, București 1982, p. 487.

<sup>34</sup> Gregoire De Nysse, *Discours catéchétique*, Sources chrétiennes, nr. 453, Les Editions du Cerf, Paris, 2000, p. 317.

<sup>35</sup> Pr. Ioan Ică, *Importanța parohiei pentru misiune. Unitatea dintre parohie și Biserica locală, unitatea internă a parohiei, mijloace și metode de menținere a acesteia*, în *Pastorație și misiune în Biserica Ortodoxă*, Ed. Episcopiei Dunării de Jos, Galați, 2001, p. 25.

<sup>36</sup> Elena Macavei, *Pedagogie*, EDP, București, 1997, p. 482.

<sup>37</sup> Constantin Cucoș, *Pedagogie...*, p. 110

- Efectul halo.* Profesorul face aprecierea prin extrapolarea unor calități de la o anumită disciplină la întreaga conduită didactică a elevului. Aprecierea se face potrivit notei de la alte discipline. Aici sunt vizări elevii din vârful clasamentului precum și cei slabii.
- Efectul Pigmalion.* Elevul este apreciat în funcție de părerea pe care profesorul și-a făcut-o despre capacitatele sale.
- Ecuția personală a examinatorului.* Unii profesori folosesc nota pentru motivare și încurajare, alții folosesc nota ca o măsură coercitivă. Fiecare profesor își structurează criterii proprii de notare mai generoase, sau mai exigente.

Diminuarea erorilor în notare este necesară și posibilă prin însușirea de către profesor a unui comportament profesional și docimologic, în același timp riguros și maleabil care să faciliteze corelarea mai multor metode în vederea reducerii și chiar a eliminării erorilor de notare.

La religie credem că notarea trebuie să fie mai nuanțată. Sunt unele voci care susțin eliminarea notării la religie. Aceste opțiuni au motivele lor și nu trebuie neapărat contestate. În schimb, nu trebuie ignorată nici psihologia copilului, care se simte bine când primește o notă și mai mult decât atât așteaptă să fie notat. Religia operează cu concepte, cum ar fi: bunătatea și iubirea, dar și cu concepte, cum ar fi: dreptatea și răsplata.

Mai mult ca la oricare disciplină, profesorul trebuie să se ferească de erori în notare sau de părtinirea anumitor elevi, dacă aceștia sunt calificați ca fiind mai buni sau mai cuninți. Nu trebuie scăpat din vedere faptul că elevii și studenții se cunosc foarte bine între ei și sunt conștienți de propria lor valoare cât și de valoarea colegilor.

Remarcăm uneori la unii profesori (indiferent de disciplină) și tendința de a stăpâni elevii prin amenințarea cu acordarea unor note mici. Dacă se întâmplă acest lucru, este grav. Profesorul care a ajuns să practice acest obicei este lipsit de tact pedagogic. Chiar și în sistemul universitar anumite cadre didactice aplică un sistem de notare extrem de rigid. Acest fapt poate conduce la centrarea eforturilor pentru a memoriza cât mai mult, neglijând profundarea și formarea deprinderilor.

*Se acreditează falsă impresie că profesorul care este extrem de sever în notare este și foarte competent.* Se pune întrebarea atunci când studenții sau elevii unui profesor nu trec la examen într-o proporție foarte mare (să zicem 40%, 50% etc.) nu cumva chiar strategiile și procedeele de predare-învățare-evaluare ale profesorului respectiv au condus la acest rezultat. Sunt pedagogi care apreciază că un sistem de evaluare foarte rigid și simplist pentru studenți creează anumite stereotipii în evaluare, care vor fi utilizate de către aceștia în învățământul preuniversitar, mai târziu.

Ar fi pragmatic în evaluare, înseamnă a se recurge la o „evaluare” a evaluării. După un anumit timp de la evaluarea unor conținuturi (două – patru semestre) se poate reveni la o nouă evaluare a acelor conținuturi.

Dacă se constată discrepanțe majore între prima și a doua evaluare a aceluiși conținut deducem că strategiile didactice nu au fost cele mai bune. Acest exercițiu ne oferă o formă concretă de autoevaluare și totodată ne pune în situația de a regândi anumite metode, procedee și strategii didactice. La unele discipline constatăm că la un timp, nu prea îndelungat, de la bacalaureat sau licență, anumite conținuturi se uită cu desăvârșire.

Fără a bagatelaiza notarea la religie, unii susțin că este binevenită notarea mai generoasă în virtutea iubirii și a îngăduinței creștine. În fiecare caz de notare profesorul urmează să facă aprecieri, întăriri, lămuriri asupra aspectelor pozitive și negative ale răspunsurilor. Comunicarea notei se face cu promptitudine fără ca profesorul să fie enigmatic.

Chiar și în cazul unor răspunsuri modeste profesorul trebuie să dea dovadă de înțelegere și echilibru, aşa cum preotul în scaunul de mărturisire dă dovadă de înțelegere și de compasiune, „Biserica trebuie să fie antrenată nu numai în pedagogia păstrării moștenirii, ci și în pedagogia transmiterii acestei moșteniri, ca aceasta să devină un mod de viață pentru viitor, o creștere tainică continuă în adevărul credinței”<sup>38</sup>.

Conceptele și răspunsurile elevilor trebuie confirmate, apreciate, corectate. În cazul unui răspuns incorrect corectarea este obligatorie, dar se cere a fi făcută cu indulgență, cu îngăduință: *Este interesant cum abordezi tu problema..., dar Biserica învață aşa...; Părerea ta este interesantă..., dar să vedem și alte păreri....* Fericit profesorul de religie care își face un obicei în a fi responsabil cu privire la evaluare.

Fiecare oră de religie este și o oră de consiliere. Atât profesorul de religie cât și consilierul vor face ca intervenția lor să nu fie extrem de critică, să nu acuze. Este o cerință fermă pe care o impune educația religioasă.

Pentru ca elevii să fie activi trebuie motivați, provocați, deoarece „plăcerea de a afla anumite învățături religioase, precum și mulțumirea sufletească resimțită de elevi atunci când se apropiu mai mult de Dumnezeu sunt factorii cei mai indicați spre a menține și dezvolta interesul religios”<sup>39</sup>. Elevii vor fi conștientizați de importanța abordării serioase a oricărui moment din viață, precum și de necesitatea rugăciunii și a statorniciei în credință pentru a birui greutățile cu care se confruntă. În cadrul evaluărilor elevii vor fi atenționați că faptele noastre, sunt evaluate, apreciate și răsplătite în ultimă instanță de Dumnezeu. Judecata particulară și cea universală constituie o formă desăvârșită de evaluare.

Pentru a avea o părere a elevilor în ceea ce privește tema de casă la religie, am chestionat elevi de gimnaziu și liceu din 9 unități școlare ale județului Cluj: Școala Octavian Goga, Școala Horea, Școala Bob, Școala nr. 6, Școala nr. 21, Liceul de Informatică, Școala Ion Creangă, Școala Liviu Rebreanu, toate din Cluj-Napoca și Școala Mihai Viteazul din Câmpia Turzii. Au fost chestionați un număr de 190 de elevi. Au fost adresate două întrebări:

1. *La religie, considerați că ar trebui să primiți temă pentru acasă ?*
2. *Dacă răspunsul este da, ce v-ar plăcea să primiți ca temă de casă la religie?*

Din cei 190 de elevi chestionați 81 (42,6%) au răspuns că doresc să primească temă de casă, 93 (49%) au răspuns că nu doresc temă de casă, iar 16 (8,4%) n-au răspuns. După cum reiese din chestionar, opțiunile elevilor sunt împărțite.

Cei care nu doresc temă la religie aduc diferite argumente: nu, pentru că religia nu e de învățat, e pentru noi<sup>40</sup>; nu, pentru că putem să explicăm totul în clasă<sup>41</sup>; nu, oricum nu avem destul timp pentru celealte teme<sup>42</sup>. Elevii care doresc să primească temă de casă își argumentează opțiunea sub diferite forme: da, deoarece trebuie să lucrăm și acasă<sup>43</sup>; da, pentru că religia este o materie importantă<sup>44</sup>; uneori o temă (chiar de gândire) e binevenită<sup>45</sup>; da, ca la orice materie<sup>46</sup>. Elevii care au optat pentru temă de casă propun să primească teme precum învățarea unor rugăciuni, alcătuirea unor eseuri, dar marea majoritate (aproximativ

<sup>38</sup> V. Bel, *Misiune, parohie, pastorație*, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca 2002, p. 99.

<sup>39</sup> R. Șendroiu, *Metode și procedee de predare a religiei în școală*, București, 1997, p. 36.

<sup>40</sup> Chestionar nr.2, Școala nr.6, Cluj-Napoca, 11.06.2003

<sup>41</sup> Chestionar nr.4, Școala nr.21, Cluj-Napoca, 10.06.2003

<sup>42</sup> Chestionar nr.104, Școala Ion Creangă, Cluj-Napoca, 11.06.2003

<sup>43</sup> Chestionar nr.24, Școala Mihai Viteazul, Câmpia Turzii, 12.06.2003

<sup>44</sup> Chestionar nr.73, Școala nr.6, Cluj-Napoca, 11.06.2003

<sup>45</sup> Chestionar nr.93, Școala Ion Creangă, Cluj-Napoca, 11.06.2003

<sup>46</sup> Chestionar nr.101, Școala Ion Creangă, Cluj-Napoca, 11.06.2003

2/3) optează pentru a primi ca temă citirea unor pasaje din Biblie. Apreciem că acest fapt este îmbucurător, citirea sistematică din Sfânta Scriptură creează obișnuință și curiozitatea de a citi Sfânta Scriptură pentru elevul de azi și facilitează deprinderea de a citi Sfânta Scriptură pentru adultul de mâine.



## **Lista autorilor**

- 1 Miguel de Salis AMARAL, pr. prof. univ. dr. – Facultatea de Teologie, Universitatea Pontificală Santa Croce Roma
- 2 Anargyros ANAPLIOTIS, conf. univ. dr. – Departamentul de Teologie Ortodoxă, Universitatea „Ludwig Maximilians” München
- 3 Ana BACIU, lect. univ. dr. – Facultatea de Teologie Ortodoxă, UBB Cluj-Napoca
- 4 Mircea BASARAB, pr. dr. – preot paroh al Parohiei „Nașterea Domnului” München, consilier cultural-ecumenic al Mitropoliei Ortodoxe Române pentru Germania, Europa Centrală și de Nord
- 5 Valer BEL, pr. prof. univ. dr., prodecan – Facultatea de Teologie Ortodoxă, UBB Cluj-Napoca
- 6 Olimpiu BENEÀ, drd. – Facultatea de Teologie Ortodoxă, UBB Cluj-Napoca
- 7 Mircea BIDIAN, dr. al Facultății de Teologie Ortodoxă, UBB Cluj-Napoca
- 8 Dacian BUT-CĂPUȘAN, dr, secretar-documentarist – Centrul de Studii Ecumenice și Interreligioase, UBB Cluj-Napoca
- 9 Mircea-Gelu BUTA, prof. univ. dr. – Facultatea de Teologie Ortodoxă, UBB Cluj-Napoca
- 10 Nicolae CHIFĂR, pr. prof. univ. dr. – Facultatea de Teologie Ortodoxă „Andrei Șaguna” Universitatea „Lucian Blaga” Sibiu,
- 11 Ioan CHIRILĂ, pr. prof. univ. dr., decan – Facultatea de Teologie Ortodoxă, UBB Cluj-Napoca
- 12 Nicu DUMITRAȘCU, pr. prof. univ. dr., decan – Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea Oradea
- 13 Gabriel-Viorel GÂRDAN, pr. lect. univ. dr. – Facultatea de Teologie Ortodoxă, UBB Cluj-Napoca
- 14 Ștefan ILOAIE, pr. lect. univ. dr., cancelar – Facultatea de Teologie Ortodoxă, UBB Cluj-Napoca
- 15 Ioan-Vasile LEB, pr. prof. univ. dr. – Facultatea de Teologie Ortodoxă, UBB Cluj-Napoca
- 16 Dorel MAN, pr. conf. univ. dr. – Facultatea de Teologie Ortodoxă, UBB Cluj-Napoca
- 17 Constantin MĂRUȚOIU, prof. univ. dr. – Facultatea de Teologie Ortodoxă, UBB Cluj-Napoca
- 18 Victor-Constantin MĂRUȚOIU, drd. – Facultatea de Teologie Ortodoxă, UBB Cluj-Napoca
- 19 Alexandru MORARU, pr. prof. univ. dr., șef de catedră – Facultatea de Teologie Ortodoxă, UBB Cluj-Napoca

- 20 Konstantin NIKOLAKOPOULOS, prof. univ. dr. – Departamentul de Teologie Ortodoxă, Universitatea „Ludwig Maximilians” München
- 21 Mircea OROS, pr. lect. univ. dr. – Facultatea de Teologie Ortodoxă, UBB Cluj-Napoca
- 22 Ioan OVIDIU, dr., cercetător – Centrul de Cercetare Ecumenică Sibiu
- 23 PÁSZTORI-KUPÁN István, lect. univ. dr. – Institutul Teologic Protestant Cluj-Napoca
- 24 Aurel PAVEL, pr. prof. univ. dr. – Facultatea de Teologie Ortodoxă „Andrei Șaguna” Universitatea „Lucian Blaga” Sibiu,
- 25 Hermann PITTERS, prof. emerit – Departamentul de Teologie Protestantă Universitatea „Lucian Blaga” Sibiu,
- 26 Adrian PODARU, asist. univ. drd. – Facultatea de Teologie Ortodoxă, UBB Cluj-Napoca
- 27 Ion POPESCU, pr. prof. univ. dr., decan – Facultatea de Teologie Ortodoxă „Sf. Muceniță Filofteia”, Universitatea Pitești
- 28 Adolf Martin RITTER, prof. emerit – Facultatea de Teologie, Universitatea „Ruprecht-Karls” Heidelberg
- 29 Emilian ROMAN, prep. univ. drd. – Facultatea de Teologie Ortodoxă „Dumitru Stăniloae”, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” Iași
- 30 Vasile SORESCU, pr. lect. univ. dr. – Facultatea de Teologie Ortodoxă „Sf. Muceniță Filofteia”, Universitatea Pitești
- 31 Vasile STANCIU, pr. prof. univ. dr. – Facultatea de Teologie Ortodoxă, UBB Cluj-Napoca
- 32 Marius TELEA, conf. univ. dr. Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea „1 Decembrie 1918” Alba Iulia
- 33 Stelian TOFANĂ, pr. prof. univ. dr. – Facultatea de Teologie Ortodoxă, UBB Cluj-Napoca
- 34 Alin-Răzvan TRIFA, asist. univ. drd. – Facultatea de Teologie Ortodoxă, UBB Cluj-Napoca
- 35 Vasile TIMIŞ, conf. univ. dr. – Facultatea de Psihologie și Științele Educației, UBB Cluj-Napoca.